بسم الله الرحمن الرحیم

ترجمه

اسفار

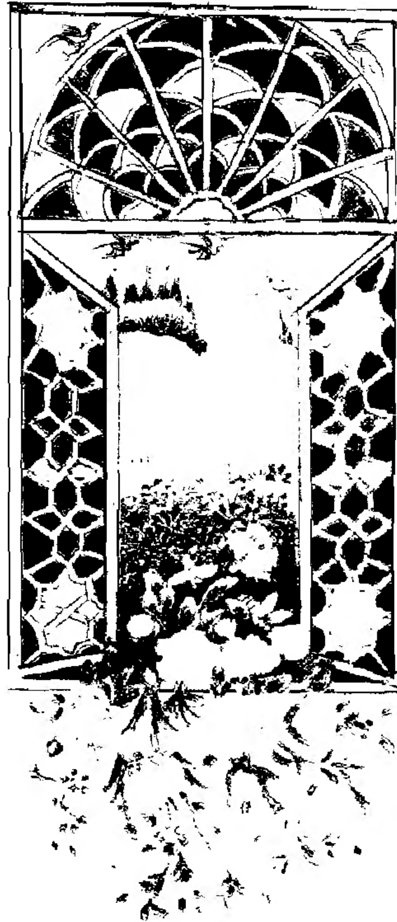
صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)

مرحلهٔ اول

وجود

مرحلهٔ دوم

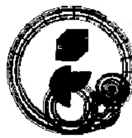
احکام وجود



ترجمهٔ اسفار اربعه

سفراول
از خلق به حق

۱ / ۱



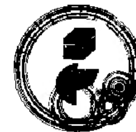
ترجمه

محمد خواجوی

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق.
[الاسفار الاربعه. (فارسی)]
ترجمه اسفار / صدرالمتالهین شیرازی (ملاصدرا)؛ ترجمه محمد خواجوی.— [تهران]: مولی، ۱۳۷۸-
ج.
ISBN 964-5996-39-2 (ج. ۱)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
مندرجات: ج. ۱. ترجمه اسفار اربعه: سفر اول از خلق به حق: مرحله اول وجود، مرحله دوم احکام وجود.
۱. فلسفه اسلامی -- قرن ۱۱ق. الف. خواجوی، محمد، ۱۳۱۳ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان: اسفار الاربعه. فارسی.

B ۱۸۹/۱
ف ت/ الف۸۲ ع
۱۳۷۸

کتابخانه ملی ایران ۹۱۰۴-۷۸م



انتشارات مولی

تهران: خیابان انقلاب ـ چهارراه ابوریحان ـ شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۴۰۹۲۴۳ ـ نمابر: ۶۹۴۶۴۲۹ ـ ص. پ. ۷۴۶ ـ ۱۳۱۴۵

۱۰۳/۳
۸۴

شابک: ۲ ـ ۳۹ ـ ۵۹۹۶ ـ ۹۶۴
ISBN 964 - 5996 - 39 - 2

ترجمه اسفار اربعه

سفر اول ـ جلد اول

صدرالمتألهین شیرازی ـ ملا صدرا

ترجمه: محمد خواجوی
چاپ اوّل و دوم: ۱۳۷۸ و ۱۳۸۰
چاپ سوم: ۱۳۸۴ = ۱۴۲۶
تعداد: ۲۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی: تصویر
چاپخانه: ایران مصور
صحافی: امین
حروفچین و صفحه‌آرا: مریم محقق بنایی
اسلیمی روی جلد: استاد زینت‌السادات امامی
۵۵۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

مرحله دوم: دنباله و تتمه احکام وجود

(۳۸۲-۳۱۷)

فهارس

(۴۱۹-۳۸۳)

هُو

بسم‌الله الرحمن الرحیم

سپاس مر خداوندی را که در اَحدیتش یگانه و در واحدتیش یکتا است، و ثنا مر او را که به فضل و رحمت خویش به‌راه هدایتش راهبرمان گشته و به عنایت و کرم خود علم و فضیلت‌مان عطا فرموده و کوشش و رنج در راه علم و دانش را وسیلهٔ نجات و رسیدن به‌درجات برای ما قرار داده است، وله الحمد والمنة که سرافرازمان به این دهش خاص فرمود که در طی اسفاری چند، سر به ساحت ربوبیش بساییم و دیده با نوار تابناکش روشن سازیم؛ پس او را ثنا گوییم و بس، هرچند ثنای او برنتوانیم شمرد و این ثنا گفتن زما ترک ثناست ـ که دلیل هستی و هستی خطا است ـ .

و درود بر رسول گرامیش که مِهین فرستاده و پسین مبشّر او است و نیز آل او که آل الله و اشرف من فی‌الارض و انسان العین وجوداند باد، به‌ویژه خاتم مطلقهٔ ولایت کلیه و قطب وجود و مرکز دایرهٔ شهود، حضرت حجت‌بن الحسن العسکری عجل‌الله تعالی فرجه و سهل‌الله مخرجه و علیه و علی آبائه الکرام صلوةً کثیرةً جز یلةً جمیلة.

می‌ستایم خالقی را کوست هست — این دگرها نیستند و اوست هست
آن خداوندی که از خاک رهی — کرد پیدا صورت شاهنشهی
هردوعالم در دلی منزل نمود — آنچه بود و هست اندر دل نمود

جملهٔ عالم کتابی دان ز حق هست افلاک از کتابش یک ورق
حاصل اوراق این دفتر همه در دل بی‌نقش دین‌پرور همه
کیست غیر از حق که بتواند ستود مُبدعی را کوست اصل هر وجود؟
صدر و بدر آفرینش در دعا در ثنایش گفته: «لا احصی ثنا»
کس نگوید وصف او جز ذات او از «کما اثنیت» بشنو این نکو
این ستایش هم یکی ز احسان او شکرها یک‌لقمه دان از خوان او
انبیا چون طی راه حق کنند مصطفی را قائد مطلق کنند
ای رسول الله! سگ خویشم بخوان تا بساید فرق من بر فرقدان
گر تو برخوانی سگ خویشم دمی من در آموزم جهان را در دمی
یا رسول‌الله! بسی سرگشته‌ام در میان خاک و خون آغشته‌ام
گیسوان مُشکبار خویش را بر من افکن ای شه هردو سرا
روی و مویت ای شه هردو سرا دین و دنیا را شده فرمانروا
من گدایم آمده در کوی تو می‌زنم «شئی اللهی» از روی تو
گرتو خوانی اُمّت خویشم یکی جان دهم بر یاد رویت بی‌شکی
آفتابی ور بخوانی ذره‌ام تاج رفعت بگذرد از سدره‌ام
افتقار من ثنای من بس است انکسار من دعای من بس است [1]

اما بعد: همانطور که در مقدمهٔ رسالهٔ سه‌اصل حکیم الهی و فیلسوف ربّانی صدرالمتألهین شیرازی قدس‌الله سره القدوسی به اطلاع خوانندگان و پژوهندگان علم فلسفهٔ اعلا رساندیم، کتاب اسفار آن حکیم بحمدالله والمنة با تأییدات الهی به میزان ترجمه آمد و همان‌گونه که معمول روش ما بود از محدودهٔ متن پا بیرون نگذارد و اگر توضیحی بود در بین الهلالین برای خوانندگان گفته آمد.

متن کتاب ـ همان‌گونه که مطلع اید ـ بسیار معضل و دشوار است و در این سفر نظر مؤلف ـ قدس‌سره ـ بیشتر معطوف بر اثبات مواضع و نظریات

۱. مجموعهٔ اشعار صدرالمتألهین ملاصدرای شیرازی: انتشارات «مولی» به تصحیح مترجم.

فلسفی خود و ابطال موارد مخالفان نظر خویش است، و تقریباً تمامی این سفر ـ یعنی مراحل ده‌گانهٔ آن ـ گفتگو و جدل با صاحب‌نظران پیشین ـ اعم از حکما و متکلمان عام و خاص ـ بوده و در نتیجه یک‌نوع خشکی و جمودی اضطراری ـ برعکس سفر سوم و چهارم که مطالب الهیات به معنای اخص و معارفِ ربوبی است ـ بر آن طاری شده که امکان دارد برای مطالعه کنندگان ـ نه مدارسه کنندگان ـ به‌ویژه در بخش مواد ثلاث ـ وجوب و امکان و امتناع ـ کمی خستگی‌آور باشد، ولی باید تحمل کنند تا به‌شیوهٔ حکیم و روش ما در این ترجمه عادت نمایند و خوپذیر گردند.

ما این کتاب عظیم را به عنایات الهی در محدودهٔ متن ترجمه کرده‌ایم، و اگر برخی از موارد ترجمهٔ آن مطلوب بعضی نگردد، علتش نخست پیچیدگی و خشک بودن مطلب است، و دیگر آنکه در این دریای عظیم از قریب به هزار دانشمند و صاحب تصنیف ـ چه با نام و چه بی‌نام ـ نقل مطلب شده و سپس به جرح و تعدیل آن پرداخته شده است، و مسلّم است که هر یک از صاحبان رسایل، نگارش و قلمی خاص خود و سبکی منسوب به خویش دارد که دیگری ندارد، برخی در اوج فصاحت و بعضی دیگر متوسط و دسته‌ای درنهایت تعقید سخن می‌گویند.

و از طرفی این کتاب مانند کتاب فتوحات و مفتاح‌الغیب و دیگر کتب فلسفی و عرفانی نیست که یک انشاء و یک نویسنده داشته باشد، بلکه از هر نویسنده و دانشمند و هر فیلسوفی با اقلام گوناگون و منشآت جوراجور ـ همراه با مطالب دقیق و ظریف فلسفی که کوچکترین غفلتی اصل ترجمه و مبنای مفهوم آن را درهم می‌ریزد ـ در آن به‌عینه نقل مطلب شده که فاصلهٔ قرون نویسندگان از هشت‌قرن متجاوز است، از این‌روی ترجمهٔ چنین کتابی بس دشوار و عظیم بوده و فی‌المثل گام گذاردن در نیزار شیر است، به‌ویژه نوشتجات فیلسوف بزرگ ابن‌سینا ـ در کتاب شفا ـ که ترجمه‌اش نَفَس را به‌شماره و جان را به‌ناله می‌اندازد و آگاهان به این فن و مدارسه کنندگان کتاب شفا به این اعضال واقف و از این عویصه آگاهند، در حالی که انشای

کتاب اشاراتش چنین اغلاقی را نداشته و در ردیف دیگر کتب فلسفی می‌باشد.

بنابراین مقدمات، اگر خوانندهٔ گرامی در ترجمهٔ برخی از مقالات ـ به‌ویژه مقالات کتاب شفا ـ به چنین پیچیدگی و دشواری برخورد نمود، حمل بر مسامحه و سهل‌انگاری مترجم نفرموده و زحمت مراجعه و مقابله را به‌خویش بدهد و آنگاه خواهد دانست که: جان کنده‌ام تا تو جان پروری.

در بخش حواشی اسفار نیز باید گفته شود: ما خود را مانند متن، مقید به ترجمهٔ تمام حواشی اسفار ننمودیم، زیرا هم مفصل و زائد برمتن می‌گشت و هم به علّت وجود مطالب خشکِ منطقی و جدلهای فلسفی، ممکن بود موجب خستگی و سآمت خواننده را فراهم آورد، لذا همانند حواشی ترجمهٔ کتاب مصباح‌الانس آنچه را که ممتّع و موجب ترویح بیشتر روح و مثمر ثمری ـ جز نزاع و گفتگو ـ بود در پانویس‌ها به ترجمه آوردیم، چون مصنف ـ قدس‌سره ـ بطور مستوفیٰ این کار را در متن کرده و به اتمام رسانیده است؛ با این‌همه ترجمهٔ حواشی از انبوهی خاص خود برخوردار است و حاشیهٔ هر محشی را به‌نامش در پانویس‌ها ثبت کردیم؛ برخی از توضیحات و شرح اصطلاحات نیز بود که به‌سبب مفصل بودن نمی‌شد آن را بین‌الهلالین و در متن آورد، لذا در زیرصفحه آورده و با رمز «م ـ مترجم» بدان اشاره کرده‌ایم.

دربارهٔ شرح‌حال و آراء و افکار و آثار صدرالمتألهین باید بگویم: نگارنده، کتابی جامع به‌نام: لوامع العارفین فی‌احوال صدرالمتألهین تألیف کرده و تمامی آراء و افکار و آثار او را همراه با معرفی شخصیّت و شرح زندگانی پربارش در آنجا آورده‌ام، و اخیراً هم کتابی به‌نام: دوصدرالدین، یا دو اوج شهود و اندیشه در جهان اسلام ـ صدرالدین قونوی و صدرالدین شیرازی ـ تألیف کرده‌ام که بحمدالله انتشار یافته است، در آنجا هم تمام آراء و افکار و آثار او ـ همراه با معرفی شخصیت و شرح احوالش ـ به‌اضافهٔ مقایسهٔ آراء این دو حکیم اسلامی باهم آمده که خوانندگان را از نگارش شرح‌حال در این مقدمه بی‌نیاز می‌سازد، مضافاً آنکه در هر ترجمه‌ای که از کتب مادر، از این

حکیم الهی کرده‌ام، شرح‌حال و آراء و آثار وی را مستقلاً در مقدمهٔ آن کتاب آورده‌ام [1].

اکنون که این مقدمه را می‌نگارم بحمدالله ترجمهٔ ده‌مرحله از مراحل سفر اوّل اسفار به‌پایان رسیده و در نظر است که این سفر ـ نسبت به کمی و زیادی حجم مطالب ـ در ده مرحله و یا کمتر انتشار یابد، ولی مسلماً از یک مرحله کمتر انتشار نخواهد یافت، و همین‌طور در سفرهای دیگر که شامل مواقف و ابواب و فنون خواهد بود، ان‌شاءالله همین‌طور عمل خواهد شد.

سخن برای گفتن در اینجا بسیار است ولی این نکته را به خوانندگان گرامی تذکر می‌دهم که روانی ترجمه ـ همچون کتاب مصباح‌الانس و اعجازالبیان قونوی ـ خواننده را از فهم معنی غافل نسازد، چنان‌که روانی بیان صدرالمتألهین اکثر خوانندگان کتبش را از فهم مغزای مطلب بازمی‌دارد.

در پایان با تشکر از جناب آقای مفید که حقیقتاً در این زمینه مشوّق حقیر بوده‌اند و درواقع ترجمهٔ این کتاب به درخواست و اصرار ایشان صورت گرفته است و مصداق: الفضل للمتقدم را دارند و در این مورد راه دراز و مسئولیت خطیری را در پیش و بردوش دارند، امید است این کار، مقبول نظر والیان امر و دانش پژوهانِ معارف ربوبی قرار گرفته و اگر سهو و خطایی در آن مشاهده شود اصلاح فرموده که خداوند پاداش مصلحان را ضایع نمی‌گذارد (۱۷۰ ـ اعراف)

چشم خطابین بود از عیب پاک   بی‌هنر ار عیب نماید چه باک!

محمدخواجوی

۱۳۷۷/۲/۲۰

۱. از قبیل ترجمهٔ کتابهای مفاتیح‌الغیب و اسرارالایات و شرح اصول کافی و رسالهٔ سه‌اصل و غیراینها که شرح‌حال کامل در مقدمه این کتابها آمده است.

ترجمهٔ اسفار

مقدمهٔ مؤلف

هو

بسم‌الله الرحمن الرحیم

سپاس مر پروردگاری را که فاعلِ هر محسوس و معقولی است و غایت هر مطلوب و مسئولی. و درود بر بندگان برگزیدهٔ او و راهنمایان خلایق به مبدأ و معادشان باد، به ویژه سرور برگزیدگان **«محمد»** که بر همگان ـ یعنی جن و انس ـ فرستاده شده است. پروردگارا! بر او؛ و بر ارواح پاک اهل‌بیت و فرزندان و فرزندزادگان او، و بر افراد اولیای امتش درود فرست.

سپس نیازمند به رحمت پرودگار بی‌نیازش ـ **محمد ـ مشهور به صدرالدین شیرازی** گوید: بسا این پندار پیدا شود که سعادت و نیک‌بختی عبارت از دست یازی به درجات حسّی و رسیدن به ریاست‌های خیالی است، ولی برای آن کس که تحقق و ثبات در امور، و آگاهی به معارف دارد روشن است که لذّات و خوشی‌های زودگذر، سعادت حقیقی نیست و موجب سرور عقلی نمی‌باشد. چون به وضوح دیده می‌شود که غرق شدگان در این امور و فرورفتگان در این غرقاب، آرامش‌های الهی و آسایش‌های روحی از اطرافشان رخت بربسته و معارف ربوبی از نزولِ در آن دلها اِبا دارد و خالص و پاک کردن نیّت و قصدالهی برایشان محال و غیرممکن است، چون آن نیّت و عزم از اصل جوهر نطقی (نفس ناطقهٔ انسانی) صادر شده است، بدون اینکه آن (نفس ناطقه انسانی) را همت و عزمی دنیایی، و یا برخوردِ طلبی سریع که بدان دست‌یازی به سعادتی حقیقی و پرداختنِ بدان امید می‌رود، و اتصال به فیض ارجمندی که بدان،

کوری از دیدگان جانش برطرف می‌گردد بازداشته باشد، آن کوری که به سبب محبوس بودنش در جهان غربت (دنیا) و در زندان جسد در نفس موجود است و او را از مشاهدهٔ جمال ابدی و رؤیت جلال سرمدی باز می‌دارد [1].

شکی نیست آخرین هدفی که برای هر یک از موجودات میسر است تا بدان دست یازد، عبارت از کمالی است که آن موجود بدان اختصاص و انتساب داشته و با آن سازگاری دارد، و هرگاه از آن فرودآمد، در واقع این امر نقصانِ در او محسوب می‌گردد ـ اگرچه نسبت به آنچه که در رتبهٔ وجود از او پائین‌تر است کمال باشد ـ پس کوچک‌ترین جنبنده‌ای نیست جز آنکه شأنش آن است تا به نهایت آنچه که در ذاتش مقرر شده برسد ـ اگر بازدارنده‌ای از سیر بازش ندارد ـ .

ولی نوع انسان را به‌واسطهٔ جوهر ذات و اصل حقیقتش کمالی خاص است که هیچ برتری بر او برتری نخواهد یافت و هیچ پیشی گیرنده‌ای بر او پیشی نخواهد گرفت، و آن اتصال به معقولات و همسایگی با حق‌متعال و رهایی از مادیات است، اگرچه او را به‌حسب هر قوه و نیرویی که در او یافت می‌شود، با آن کس که از این جهت با او برابر و یا پائین‌تر است مشارکت می‌باشد، یعنی نسبت به اجسام؛ حصولش در حیّز (جهت و مکان) و فضا، و نسبت به گیاه در تغذیه و رُشد، و نسبت به حیوانات (فاقد نفس ناطقه)، در ادامهٔ حیاتشان به نَفَس کشیدن و حرکتشان به ارادهٔ خویش و احساس داشتنشان است، و این خاصیت (کمال خاص) به‌واسطهٔ فرا چنگ آوردن علوم و معارف حصول پیدا می‌کند ـ همراه با دوری و بُریدنِ از تعلق و وابستگی به زخارف و تجمّلات دنیایی ـ .

سپس (گوییم:) چون علوم دارای شاخه‌های گوناگون و انواعِ ادراکات فراوان است و احاطه به همگی آنها غیرممکن و یا دشوار است، از این‌روی همت‌ها و عزم‌ها هم در آن علوم گوناگون است، چنانکه گام‌های اهل دنیا در صنایع، مختلف و متفنّن است،

۱. مولانا می‌فرماید:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک   چند روزی قفصی ساخته‌اند از بدنم

لسان الغیب گوید:

ترا ز کنگرهٔ عرش می‌زنند صفیر   ندانمت که در این خاکدان چه افتاده است؟

بدین‌جهت بود که دانشمندان گروه‌گروه شده و در کارشان باهم اختلاف پیدا کردند و فرقه‌فرقه و پراکنده شدند، دسته‌ای سوی معقول و منقول، و دسته‌ای دیگر به‌دنبال فروع و اصول؛ فرقه‌ای همت خود را صَرفِ صَرف و نحو و احکام، و فرقه‌ای دیگر صَرفِ فقه و رجال و کلام کردند.

پس بر خردمندِ خردور لازم و واجب است که با تمام وجودش به علمی روآورد که مهم‌تر و ضروری‌تر بوده، و احتیاط ورزیده و عمرش را در راه تحصیل علمی اختصاص دهد که در آن تکمیل ذاتش تمام‌تر باشد، البته پس از آنکه دیگر علوم و معارف به مقدار رفع‌نیاز در معاش و معاد برایش حصول پیدا کرده باشد، و از آنچه وی را از رسیدن به‌سر منزل هدایت و رشاد و روز بازگشت و میعاد بازمی‌دارد، رهایی یافته باشد، و این آن چیزی است که اختصاص به علوم (که می‌گوییم) دارد، یعنی به‌واسطهٔ تکمیل یکی از دو قوه‌اش ـ که این دو قوه جهت ذات و وجه او به سوی حق و جهت اضافه (نسبت) و وجه وی به‌سوی خلق می‌باشد ـ و آن (یکی از دوقوه) عبارت از علم نظری است که (به‌نوعی) اصل جوهر ذاتش می‌باشد، بدون اضافه و نسبتی به جسم و انفعالات جسمانی.

و هیچ علمی غیر از حکمت الهی و معارف ربانی وجود ندارد جز آنکه نیازمندی بدان، به‌سبب مدخلیت جسم و قوای آن، و سرگرمی و اشتغال به بدن و خواستهای آن می‌باشد، و هیچ‌یک از علوم جز علوم عقلی خالص و ناب نیست که عهده‌دار تکمیل جوهر ذات انسانی و برطرف کنندهٔ عیب‌ها و نقص‌ها و زشتی‌های آن باشد، یعنی از هنگامی که از این جهان و هرچه در آن است انتقال پیدا کرده و بازگشت به اصل حقیقتش نموده و به‌کلی روی به آفریننده و پدیدآورنده و بخشنده‌اش می‌آورد، و آن علم به‌خدا و صفات و فرشتگان و کتابهای آسمانی و رسولان و سفیران او، و چگونگی صدور اشیاء ـ به‌گونهٔ اکمل ـ از او، نظام برتر، و چگونگی عنایت و علم او بدان (نظام) و اداره کردنش مرآن را بدون سستی و تباهی و کُندی و درماندگی، و نیز علم نفس و گذر کردنش به جهان دیگر و اتصالش به فرشتگان عالم بالا، و بریدگی ریسمانش و دوریش از هیولا می‌باشد، چون بدان (علم) است که برای نفس انسانی گذر از تنگناهای امکان و رهایی از ضربه‌های روزگار و فرورفتن در دریاهای ملکوت و درآمدن

در زمرهٔ ساکنان جبروت تحقق می‌یابد و از بند شهوات و سرگشتگی در بیراهه‌های ظلمات و اثرپذیری از آثار حرکات و حکم روزگار کجمدار رهایی می‌یابد.

و علومی که آن‌سوی این علم است؛ اگر وسیلهٔ رسیدن بدین علم است، آن علوم برای این علم نافع و سودآور است، ولی اگر وسیلهٔ رسیدن بدین علم نباشد ـ مانند لغت و صَرف و نحو و شعر و انواع علوم ادبی و ریاضی، آنها حرفه و پیشه و صنعت و کسب‌وکار ـ مانند دیگر حِرَف و صنایع ـ می‌باشند.

و اما نیاز به عمل عبادی و عبادت قلبی و بدنی، برای پاکی و پاکیزگی نفس است به‌وسیلهٔ انجام دستورات شرعی و تمرینات بدنی، تا برای نفس به علّت سرگرم بودنش به بدن و روی‌آوردنش به شهوات و خواستهای آن و شوقش به مقتضیات آن؛ صورتی اثرپذیر از بدن و هواهای او پدید نیامده و در آن ملکهٔ فرمانبرداری و فروتنی نسبت به خواستهای بدنی رسوخ پیدا نکند؛ که چون بدن مُرد، نفس از لذات مخصوص خود بازبماند، یعنی از همسایگی مقربان الهی و مشاهدهٔ امور زیبا و انوار قِدیسین و پاکان، در آن حال بدن (دنیوی) با او نیست، که سرگرم و بی‌خبرش کند، همچنان که پیش از تعلّقش به بدن، فراموشش می‌داشت.

از این‌روی رحمت الهی و شریعت رحمانی فرمان داده که قوای نفس امّاره در دستورات دینی و تدبیرات الهی از نفس مطمئنه پیروی کند، این برای جسد و هوا و هوسهایش ریاضتی است و برای نفس آدمی هم مجاهده و کارزاری است با دشمنانش ـ یعنی برخی از قوایش ـ تا با نفس (مطمئنه) در زمرهٔ سالکانی منسلک گردد که از عالم ظلمت و معدن فریب و خُدعت روسوی حضرت معبود آورده‌اند، در این حال (بدن) او (نفس) را از سیرش باز نداشته و بلکه در مقصدش او را همراهی کرده و درخواستهایش با او مرافقت و موافقت می‌نماید.

من، نیروی خود را در زمانهای پیش، یعنی از (اوان) نوجوانیم در فلسفه الهی ـ به آن مقدار که در توانم بود ـ صرف نمودم و به اندازهٔ کوشش خود از آن بهرهٔ فراوان بردم و آثار حکیمان از پیشینیان و فاضلان از متأخران را پیروی و دنبال کرده و از نتایج آراء و افکار آنان نوریاب، و از اسرار و رازهای نهفتهٔ درون آنها بهره‌مند گردیدم و آنچه در کتاب حکمای یونان و پیشوایانشان در حکمت که یافته بودم برایم حاصل آمد و از

هربابی مغز آن را اختیار کردم و از سخن‌پردازیهای دراز و آرزوهای بلند و جدل و نزاع برای طلب مقام و جاه وهمی و ریاست خیالی خودداری کردم، در حالی که عملم اندک و اَجل در پیش و رستاخیز نزدیک بود، بدون آنکه به ریسمانی از حکمت (حقیقی) چنگ‌زده باشم و یا از بحث و گفتگو حاصلی برایم فراهم آمده باشد.

چنان که از فرزندان زمان (دنیا) ـ آنان که همواره با کتب علم و عرفان سروکار دارند ـ مشاهده می‌شود که با تمام جدیّت و کوشش، تصنیفات دانشمندان را مطالعه کرده و با همه رنج و دشواری، تألیفات صاحبان فضل را موردبررسی و تحقیق قرار می‌دهند، ولی: با خوردن لقمه‌ای از هر نوع خوراک علمی، به‌زودی سیر شده و از هر خُمی به نوشیدن جرعه‌ای خورسند می‌گردند، چون نیروی شهوت و خواست اینان بسان شهوت عنّین و مرد ناتوان است و خواهششان همانند خواهش جَنین (برای امور پست دنیا) است، لذا از دانش بهرهٔ زیادی نمی‌برند و گمراهِ بدبختشان نیک‌بختِ بینا نمی‌شود.

بلکه غالباً مشتغلان به این علوم را مشاهده می‌کنی که تمام عمرشان را شب و روز در بحث و تکرار گذرانیده و در پایان دست از پا درازتر بازگردیده و مورد سرزنش قرار می‌گیرند، چنان که خداوند از حالشان خبر داده است: قل هل ننبئکم بالاخسرین اعمالا؟ الذین ضل سعیهم فی‌الحیوة الدنیا و هم یحسبون انهم یحسنون صنعا، یعنی: بگو آیا شما را از آنان که به عمل زیانکارترانند خبر دهیم؟ همان کسان که کوشش ایشان در زندگی این دنیا تلف شده و پندارند که رفتار نیکو دارند (۱۰۳ ـ کهف) که از این پرتگاه تاریکِ وحشتناک به خدا پناه می‌بریم.

من در دریای ژرف حکمت، صدفهایی علمی یافتم که استوار بر ستونهایی از براهین محکم و پر از جواهر نکات گرانبها بود، یعنی در آنها مرواریدهایی درخشنده از دقایق وجود داشت که چشم از دیدنش خیره می‌گشت، زمانی دراز باخود گفتگو و کنکاش نموده و به‌واسطهٔ محبت و علاقه‌ای که بر اهل طلب ـ یعنی آنان که در مقام تحقیق حقایق‌اند ـ داشتم با درون خویش در کشمکش و نزاع بودم تا این صدف‌های گرانقدر را شکافته و مرواریدهای غلطان (معنی) را از آن بیرون کشم و به صیقل فکر و اندیشه آنها را جلا داده و پاک آن را از تیره‌اش صافی ساخته، و به پرویزن عقل، مغز آنها را از پوستش جدا کرده و کتابی جامع تصنیف نمایم که فراگیر آنچه در

کتب پیشینیان یافته‌ام باشد.

کتابی (بی‌همتا) از خلاصهٔ آراء مشائیان و برگزیدهٔ اذواق اشراقیان از حکمای رواقی، با مطالبی دیگر که در کتب اهل فن از حکمای پیشین آمده است، و همچنین نکاتی که طبع هیچ‌یک از دانشمندان دوران آن را نیافته و گردش سپهر همانندش را به‌بار نیاورده و همتای آن در عالم حرکات مشاهده نیفتاده است، ولی موانع زمان و بازدارنده‌های دوران مرا از رسیدن به این هدف و قیام بدین کار باز می‌داشت؛ می‌دیدم زمانه از روی دشمنی، دل بر تربیت نادانان و فرومایگان بسته و آتش جهالت و گمراهی از بدحالی و پستی رجال سربرکشیده است.

من، گرفتار مردمی گشته‌ام که فهم و دانش از افق وجودشان غروب کرده و دیدگانشان از نگرش به انوار حکمت و رازهای آن ـ مانند شبکوران ـ از تابش انوار معرفت و آثار آن نابینا و کور است، آنان، تفکر در امور ربّانی و اندیشیدن در آیات سبحانی را بدعت شمارند و مخالفت با مردم عادی و فرومایگان را گمراهی و مکر پندارند، آنان نسبت به کتب حدیث همانند حنبلیان‌اند (یعنی متحجراند و نسبت به معارف جمود دارند) که واجب و ممکن و قدیم و حادث نزدشان متشابه و همانند است، چون نظرشان از اجسام و قیود آن فراتر نرفته و فکرشان از این کالبدهای تاریک و ظلمت‌زا گامی بیرون نگذارده است.

لذا به‌واسطهٔ دشمنی با علم و عرفان و رهاکردن راه حکمت و یقین و برهان، از علوم مقدس الهی و اسرار شریف ربّانی که پیامبران و اولیاء، آنها را به رمز و کنایه، و حکما و عرفا به ایماء و اشاره بیان داشته‌اند محروم ماندند.

در این حال جهل و نادانی رایت برافراشته و نشانه‌های خویش را آشکار ساخته و جاهلان، دانش و برتریِ آن را از بین‌برده و عرفان و اهل آن را خوار شمرده و از حکمت روی برگردانده و از روی ستیز و انکار آن را از اهلش بازمی‌دارند، لذا طبایع را از حکما رمانده و دانشمندان و عارفان و برگزیدگان امت را مردود شمرده و خوار می‌دارند، از این‌روی هرکس که در مرداب جهل و کودنی بیشتر فرو رفته و از نور علوم معقول و منقول عاری‌تر است، به اوج اقبال و قبول پیوسته و در نظر دنیاداران داناتر و شایسته‌تر است.

بسا عالِمی که با کوبیدنِ در آرزو؛ به‌درون راهی نیافت   و جاهلی پیش از کوبیدنِ در، ره به درون یافت

چرا چنین نباشد؟ در حالی که پیشوایان ایشان گروهی هستند به دور از فضل و درستی که شانه‌هاشان از لباس عقل و راستی خالی، و سینه‌هاشان از زینت آداب و علم تهی است و جهات خیر و نیکی در چهره‌هاشان ناپیداست.

و چون حال را بر این‌گونه مشاهده کردم، شهر را از کسی که ارزش اسرار را بداند و قدر دانش آزادگان را شناسد خالی دیدم و دریافتم که علم و اسرار آن از بین رفته و حقیقت و انوارش به‌خاموشی گرائیده، روش معتدل و راستین تباه و نابود گشته و آراء باطل و دروغین منتشر و پخش شده، آب حیوان در زمین فرورفته و تجارتِ اهلِ آن به کسادی و چهره‌هاشان ــ پس از شادابی ــ به پژمردگی گرائیده و سرمایه‌هاشان موجب زیان شده است؛ روی از فرزندان زمان گردانده و پهلو از معاشرت آنان خالی نمودم.

در این حال به‌واسطهٔ دشمنی زمان و عدم یاری دوران، مرا خاموشی فطنت و خشکی طبیعت به پناهگاهی استوار کشاند تا آنکه در یکی از نواحی شهرها (قریه کهک قم) منزوی گشته و با گمنامی و شکسته‌بالی به‌گوشه‌ای خزیده و از تمامی آرزوها بریدم، آنگاه با خاطری شکسته همت را صرف کردم تا واجب را به‌جا آورم و آنچه را که پیش از این در آن زیاده‌روی کرده بودم تلافی و جبران نمایم.

در این صورت نه درسی گفتم و نه کتابی تألیف نمودم، زیرا تصرف در علوم و صنایع (نظری) و بیان مباحث و دفع مشکلات و روشن کردن مقصود و رفع دشواریها نیاز به تصفیهٔ اندیشه و زدودن خیال از آنچه که موجب افسردگی و نابسامانی و پایداری بر اوضاع و احوال، همراهِ با آسایش‌خاطر دارد.

از کجا برای انسان با این رنج‌ها و سختی‌ها که از اهل زمان می‌کشد و می‌بیند، و از آنچه که در این دوره مردم برآن سرشته شده و بدان خوکرده‌اند مشاهده می‌نماید: از کمی انصاف و بسیاری ستم و فروشمردن بزرگان و بزرگ شمردن فرومایگان و ظهور نادان بدکار و عامی ناشناس، به‌صورت و لباس عالِم دانشمند و غیراینها از زشتیها و مفاسدی که منتشر است؛ مجال سخن گفتن و پاسخ پرسش دادن می‌ماند، تا چه رسد به بیان و حل مشکلات؟ چنانکه بعضی از برادرانم گفته‌اند:

از سخن پر دُر مکن همچون صدف هر گوش را   قفل گوهرساز یاقوت زمرّد پوش را

در جواب هر سئوالی حاجت گفتار نیست چشم‌بینا عذر می‌خواهد لب‌خاموش را

در آن هنگام حالم همان‌گونه بود که مولا و سرور و معتمدم، نخستین امام و اولین وصی و نیای امامان شهید و ولی، بخشندهٔ بهشت و دوزخ که مراعات تقیّه و مراعات با بدکاران را کرده و از آبشخور خلافت دوری داشت و کم‌یاور بود، آنکه دنیا را طلاق داده و جهان دیگر را بر این جهان برگزیده بود، مولا و سرور آنکه رسول الهی مولا و سرور اوست، برادر و پسرعموی او و هم سهمش در کم و زیاد؛ فرمود: طفقت ارتئی بین ان اصول بید جذّاء، اواصبر علی طخیّة عمیاء یهرم فیها الکبیر و یشیب فیها الصغیر و یکدح فیها مؤمن حتی یلقی ربه، یعنی: در کار خود اندیشه می‌کردم که آیا بدون دست حمله کنم یا آنکه بر تاریکی کوریی که پیران، فرتوت و نوجوانان، پیرشده و مؤمن، در آن تا نمیرد در رنج است صبر کنم؟

پس برای باردوم؛ عنان هدایت را به‌سوی او برگردانیده و اقتدا به سیرت و روش او کردم که: فرأیت ان الصبر علی هاتی احجی، فصبرت و فی‌العین قذی و فی‌الحلق شجی، یعنی: دیدم صبر کردن به خردمندی نزدیک‌تر است، لذا پایداری ورزیدم در حالی که خار در چشم و استخوان راه گلویم را گرفته بود [1].

فکر و کار خود را از آمیزش مردم باز گرفتم و از رفاقت و دوستی با آنان مأیوس و ناامید شدم، لذا دشمنی روزگار و فرزندان زمانه بَرَم هموار شد و از انکار و قبول آنان رهایی یافتم و بزرگ شمردن و اهانت نمودن آنان برایم یکسان شد.

در این حال، به‌سوی سبب‌ساز حقیقی روی آورده و به فطرتم زاری و تضرعی ذاتی به‌درگاه آسان کنندهٔ امور مشکل نمودم؛ چون بر این حال مدتی دراز و زمانی طولانی باقی ماندم، نفسم ـ از جهت مجاهدات بسیار ـ برافروخته گشته و اشتعالی نورانی، و قلبم ـ به‌واسطهٔ ریاضات و کوششهای فراوان ـ التهابی قوی یافت، در آن حال انوار ملکوت الهی بر آن تافته و پنهانیهای جبروت برش روشن گردیده و الطاف الهی و اضواء احدی او را فراگرفته و تلافی نمود، لذا درپی آن به اسرار و رازهایی آگاهی یافتم که تاکنون نیافته بودم و رموزی برایم کشف شد که تا حال ـ همراه با برهان ـ منکشف و

۱. این فرازی از خطبه شقشقیه است که مولا علیه‌السلام دربارهٔ غصب خلافت فرموده و صدرالمتألهین آن را در بیان خویش استطراد نموده است.

آشکار نشده بود، بلکه آنچه را که پیش از این با واسطه برهان می‌دانستم، اکنون همراه با اسرار الهیِ دیگر و حقایق ربانی و ودایع لاهوتی و پنهانیهای حضرت صمدیت، به شهود و عیان مشاهده نمودم.

اینجا بود که عقل به استراحت و آرامش تام رسید و او را مقام سکون و آسودگی حاصل آمد و انوار حق پی‌درپی در شب و روز بر او تابید و به‌گونه‌ای به حق نزدیک شد که پیوسته با او در حال مناجات و سخن گفتن پنهانی شد، لذا به‌ظاهر اعضای خود آب صافی را از اعماق آن جاری، و به باطن تعقلات خویش برای طالبان، دریای مواجی را (در این کتاب) جمع و فراهم آورد.

پس دَرّه‌های ادراکات، هر یک به اندازهٔ گنجایشِ بارانِ فیض او پُر، و آبراهه‌های عقول و خردها از آب نهرها لبریز شدند، لذا درّه‌ها برکنارهٔ گوشها گوهرهایی درخشنده ریخته، و آبراهه‌ها برکنار نظرگاهها شکوفه‌هایی شاداب و میوه‌هایی تازه پخش کردند [1].

و چون سُنت رحمت الهی و روش عنایت ربانی آن است که: امر ضروری و لازمی را که مردم به‌حسب استعداد بدان نیازمنداند بیهوده و بیکار نگذاشته و به‌چیزی که مدخلیّت تام در منافع و مصالح بندگان دارد بُخل و خسّت نورزد، از این‌روی رحمت الهی اقتضای آن نمود که این معانی کشف شدهٔ بر من از جانب بخشندهٔ اسرار، در پردهٔ کتمان و حجاب پنهان نماند، الهام چنینم فرمود که از آنچه نوشیده‌ام جرعه‌ای نیز بر تشنگان طالب و لب‌خشکگان هامون طلب فرو ریزم، و از پرتو آن انوار که اقتباس کرده‌ام، دلهای رهنوردان شاهراه حقیقت را روشن و تابناک نمایم، تا جان آن‌کس که از آن جرعه‌ای نوشید زنده، و دل آنکه از آن درخشش لمعه‌ای یافته تابناک و روشن گردد.

مدت مقرر بسرآمد و ارادهٔ الهی به تقدیم آن تعلق گرفت و زمانش فرا رسید، لذا در زمانی که مقدر فرموده بود به منصهٔ ظهور آمده و بدست آن‌کس که برایش آسان فرموده بود آشکارش ساخت، در این هنگام بیرون آوردنش را از قوه به‌فعل و تکمیل، و ظاهر ساختنش را از مقام پنهان به‌وجود و تحصیل، صلاح دیده و از پی آن اندیشه‌ام را در آن به‌کار گرفتم و پراکنده‌ام را به‌جمع فراهم آوردم و از خداوند عاجزانه درخواست آن نمودم که پشتم را محکم نموده و سنگینی را به کرمش از دوشم بردارد و سینه‌ام را برای

۱. یعنی: حقایق معنوی که ثمرهٔ مکاشفه، و افاضاتی قرآنی که نتیجهٔ تدبّر در آیات الهی است بدست آمد.

به‌پایان رساندن آن گشاده فرماید.

در این حال عزمم پس از خفتگی به بیداری و نشاط گرائید و همت ساکنم به‌حرکت و جنبش درآمد و طبغ جامدم انبساطی شگرف یافت و به خویش گفتم: اکنون هنگام کوشیدن و آغاز به‌کار و بیان اصولی است که از آنها شاخه و فرع‌هایی استنباط خواهد شد، و زمانی است که گوشها را به جواهر و زیورِ معانیِ برگزیده، زینت‌بخشی و حقایق را در صورت شگفت و مطلوبش آشکارسازی، چنین بود که برای سالکان و رهنوردان کوی حقیقت و مشتاقان تحصیل کمال، کتابی الهی تصنیف کردم و حکمت ربّانی را برای طالبان اسرار حضرت جمال و جلال، چنان آشکار نمودم که گویی حق در آن به‌نوری که موجب ظهور است تجلی کرده و نزدیک است که بدان هر راز پنهان و پوشیده کشف گردد.

به‌راستی که خداوند مرا در تألیف این کتاب برمعانی بلندی آگاهی بخشید که در معارف ذات و صفاتش انواری درخشنده و ساطع داشت، با اینکه خردوران روزگار در اطراف این معانی جولانها داده و شکست خورده بازگشته‌اند، ولی مرا به یاری خویش ـ که هرکس از بندگانش را بخواهد بدان یاری می‌کند ـ حقایقی الهام فرمود که اسرار آن حقایق در آشکارسازی مبدأ و معادش بس بلند و متعالی است، با اینکه ادراکات فاضلان از تردد و گردش در اطراف سراپردهٔ عزت او ناامید بازگشته‌اند؛ و سپاس مر پروردگاری را که سخنی (مستقیم) گشت که در آن انحراف و کژی و شک و دودلی و اضطراب و پریشانی وجود ندارد، نگهدارندهٔ اوضاع و اشکال بوده و در مقام بیان رمز و اشاره لبریز و پر از رمز و اشاره است، در نهایت بلندی و رفعتش بسیار ساده و روان و نزدیک به‌فهم است و با غایت نزدیکی و سهل التناولیش، در مقامی رفیع و عالی قرار دارد.

کتابی که در آن علم تألّه در حکمت بحثی گنجیده و حقایق کشفی با بیانات آموزشی در آن درنوردیده شده، و اسرار ربّانی با عبارات مأنوسِ طبایع و قریحه‌ها جامه در بر کرده، و معانی دشوار و پیچیده در الفاظی که با گوشها آشنایی دارند در آن در کار گرفته شده است، براهین در آن خودنمایی کرده و روشن شده و شبهات جاهلانِ به حقیقت در آن، تضعیف و رسوا گردیده است. پس به‌دیدهٔ خِردت به معانی آن بنگر، آیا

هیچ نارسایی در آن مشاهده می‌کنی؟ سپس برای بار دوم دیده به الفاظ آن بازگردان، آیا اِشکالی در آن می‌بینی؟

من در رمزهای این کتاب اشاره به گنجینه‌هایی از حقایق کرده‌ام که به معانی آنها جز آن‌کس که نفسش را با مجاهدات و کوشش‌های عقلی به رنج انداخته تا مطالب را ادراک کند، راه نخواهد بُرد، و در فصل‌های آن آگاهی به‌اصولی داده‌ام که بر مقاصد آن اصول جز آن‌کس که کالبدش را در ریاضت‌های دینی انداخته تا مشرب و آبشخور را به ذوق بچشد، آگاهی نخواهد یافت.

من این کتاب را برای برادران دینی و همراهانم در طریق کشف و یقین تصنیف و تألیف کرده‌ام، چون از این کتاب جز آن‌کس که احاطه به بیشتر از سخنان خردمندان، و آگاهی بر مفهومِ مصنفات حکما داشته و به معلوم خویش پوشیده و محتجب، و مُنکر آنچه آن‌سوی فهمش است نمی‌باشد، بهرهٔ تمام نخواهد برد، زیرا حقیقت منحصر در فهم هر صاحب فهمی نبوده و به اندازهٔ هرعقل و وهمی (این پیراهن) بریده نشده است.

و اگر ای بینای نگرنده! در این کتاب چیزی یافتی که مخالف اعتقاد و ذوق سلیم تو بود، آن را انکار مدار که برتر از هر داننده‌ای دانندە‌ایست، چون هرکس هرچه می‌فهمد به مقدار علم و دانش خویش ادراک می‌کند و از اسرار پنهان پروردگارش محجوب و پوشیده است.

با این‌همه نپندارم که هرچه در آن آورده‌ام به غایت و نهایت امر رسیده‌ام ـ هرگز ـ برای اینکه جهات فهم محدود و معدودِ در آنچه که من فهمیده‌ام نبوده و معارف حقیقی مقیّد به آنچه که نوشته و فرا آورده‌ام نمی‌باشد، چون حقیقت فراختر از آن است که عقل و یا حدّی بدان احاطه پیدا کند، و بزرگتر از آن است که گره‌ای غیرگره دیگر آن را محدود و محصور نماید. پس اگر با عنایت ربانی گره آن‌را بازکردی و با هدایت الهی دشواریش را باز گشودی، پروردگارت را به مقدار آنچه از حِکَم که به تو بخشیده و بدان راهنمائیت فرموده سپاس گوی و برآنچه از نعمت‌ها که عطایت فرموده سپاس‌گزار باش، و اقتدا نما به بیان سرور دوجهان و آینهٔ دوعالم ـ که بر او و بر خاندانش از درودها بیشترینش و از سلام‌ها پاک‌ترینش باد ـ که فرموده: لاتؤتوا الحکمة

غیراهلها فتضلّوها، ولا تمنعوا اهلها فتظلموها، یعنی: حکمت را به‌غیر اهلش مدهید که گمراهش می‌کنید و از اهلش هم بازمدارید که ستمش می‌کنید. پس برتو باد به پاک کردنش از پوست مرده و بخشیدنش به نفوس زنده، چنانکه حکمای بزرگ صاحب قدرت و بینش مقرّر فرموده و بدین امر سفارش کرده‌اند.

بدان! گاه می‌شود که من از مختصرگویی ـ بیش از آنچه که اعتقاد و اعتمادم برآن است ـ تجاوز کرده و به بیان نظریات و روش اقوام دیگر (از حکما و متکلمان و غیره) و آنچه موافق و مخالف آن روشها است پرداخته و سپس در اثنای بررسی و نقد سره از ناسره، و خراب کردن و ساختن و دفاع از آنها به‌قدر وسع و امکان هشدار و آگاهی بر مطالب می‌دهم، این برای تشحیذ و تمرین ذهن است بدان مطالب و تقویت فکرها از حیث اشتمالشان بر تصورات شگفتِ لطیف و تصرفات ملیح و ارزشمند، تا نفوس طالبان حقیقت را آمادهٔ ملکهٔ استخراج مسائل دشوار و پیچیده ساخته و اذهان مشتغلان به این مباحث را آگاهی بر مباحث مشکل بخشد.

حقیقت این است که بیشتر مباحثی که در کتابها و رسایل آمده است، تنها بهره‌شان فقط آگاهی بخشیدن و احاطهٔ به افکار صاحبان اندیشه و نظر است، آن هم برای حصول شوق به رسیدن ـ یعنی وصول ـ نه بسنده کردن به نقش‌های معقول و یا منقول بر نفوس ـ برای اینکه اکتفا کردن بدینها سببِ حصول اطمینان قلب و آرامش نفس و آسایش‌خاطر نگردیده و دلپذیر نمی‌باشد، بلکه تنها طالب را آمادهٔ سلوک راه معرفت و رسیدن به اسرار و رازهای الهی می‌کند ـ البته اگر پیرو راه نیکوان و متّصف به صفات برگزیدگان باشد ـ .

بدان که مراد از معرفت الهی و علم معاد و علم راه آخرت، اعتقادی که عامی و یا فقیه به‌صورت وراثت و به سرعت فراگیری فراگیرد نیست، برای اینکه شیفتهٔ تقلید و جامد بر صورت، برایش راه کشفِ حقایق ـ آن‌گونه که برای بزرگان از اللهیان باز شده ـ باز نگردیده، و آنچه که برای عارفان کشف شده ـ آنان که عالم صورت و لذات محسوس در نظر بلندشان پست است ـ برایش تمثّل پیدا نکرده است، یعنی از معرفت آفرینندهٔ موجودات و حقیقت الحقایق، و نیز (برای شیفتهٔ تقلید) راه بیان سخن و نفوذ کلام و مجادله و گفتگو دربارهٔ اثبات خوبی روش (خود) ـ آن‌گونه که روش متکلم

است ـ باز و گشاده نگردیده است.

و نیز (معرفت الهی و علم راه آخرت) گفتگو و بحث تنها نیست، چنانکه روش اهل نظر و نهایت آمال مباحثه‌گران و صاحبان فکر این‌گونه است، زیرا تمام اینها: ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج یده‌لم یکدیراها و من لم یجعل الله له نوراً فماله من نور، یعنی: تاریکی و ظلماتی بر سر همدیگر که چون دست خویش را برآرد نزدیک باشد که آن را نبیند و هرکه خدا نوری به وی نداده او را نوری نیست (۴۰ ـ نور) بلکه این (معرفت الهی) نوعی یقین است که نتیجهٔ نوری است که برقلب مؤمن می‌افکند، یعنی به سبب اتصالش به عالم قدس و پاک و خالص شدنش ـ به‌واسطهٔ کوشش و ریاضت ـ از جهل و نادانی و خوهای زشت و ریاست‌طلبی و پادر زمین دنیا محکم کردن و آرامش به زیور اجساد یافتن.

و من بسیار از خداوند درخواست آمرزش و عفو می‌کنم که پاره‌ای از عمرم را در تفحص و مطالعهٔ نظریات فلاسفه و مجادلانِ اهلِ کلام و موشکافی‌هاشان، و دانستن جُربزه و زیرکی‌هاشان در سخن، و شکل‌های مختلفشان در بحث، ضایع و تباه ساخته‌ام، تا آنکه در پایان کار، به نور ایمان و تأیید خداوند منّان برایم روشن گشت که قیاساتشان بی‌نتیجه و عقیم، و راهشان معوج و غیرمستقیم است.

در این حال عنان کار را به‌دست او و رسول بیم‌رسانش داده و به هرچه که از او رسیده ایمان آورده و تصدیقش می‌داریم، و روا نمی‌داریم که برای این امر وجهی عقلی و روشی بحثی تخیل کنیم، بلکه اقتدا به هدایتش می‌کنیم و از نهیش باز می‌ایستیم، این‌کار امتثال و فرمانبرداری از فرمودهٔ الهی است که: ما آتاکم الرسول فخذوه و مانهاکم عنه فانتهوا، یعنی: هرچه رسول خدا به‌شما دهد آن را بگیرید و از هرچه منعتان کند باز ایستید (۷ ـ حشر) تا آنکه خداوند بزرگ بر قلب ما گشود آنچه گشود، در پی آن، به برکت متابعت آن حضرت، فلاح و کامکاری و کامیابی و رستگاری رسید.

پس ای دوست من! پیش از آنکه این کتاب را بخوانی؛ نفست را از هوا و آرزوهایش پاک‌کن که: قدافلح من زکاها و قدخاب من دساها، یعنی: به‌راستی هر که جان مصفا کرد رستگار شد و هر که آلوده‌اش ساخت زیانکار گشت (۹ و ۱۰ ـ شمس) نخست پایه‌های معرفت و حکمت را استوارساز و سپس به قلّه‌اش صعود کن، وگرنه از کسانی

خواهی بود که خداوند بنیانشان را از پایه برکنده و در نتیجه سقف برسرشان فرو ریخت، و سرگرم به یاوه‌گوییِ‌های عوام صوفیان ـ از جاهلان ـ مشو، و به‌تمامی تمایل به گفتار متفلسفان پیدا مکن، ازیرا که این سخنان فتنه و آزمایش‌هایی گمراه‌کننده است که گامها را از راه راست و درست می‌لغزاند و قائلانشان کسانی‌اند که: اذا جائتهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من‌العلم و حاق بهم ماکانوا به یستهزؤن، یعنی: و چون رسولانشان با دلایل روشن سویشان آمدند، به علمی که نزدشان بود خشنود شدند و عذابی که به استهزای آن می‌پرداختند به ایشان رسید (۸۳ ـ غافر) خداوند ما و شما را از شرّ این دوگروه حفظ فرماید و یک‌چشم به‌هم زدن هم که شده بین ما و ایشان جمع نکند. آمین.

سفرهای چهارگانه

بدان که سالکان از عارفان و اولیای الهی را چهارسفر است: نخست سفر از خلق به حق [۱]، دوم سفر در حق ـ به حق [۲] ـ. سوم که مقابل اول است از حق به خلق

۱. آقا محمدرضا قمشه‌ای قدس‌سرّه در شرح و توضیح این اسفار چهارگانهٔ عرفا و تطبیقش با اسفار اربعه می‌فرماید: یعنی به‌واسطهٔ رفع حجاب‌های ظلمانی و نورانی که بین سالک و بین حقیقتش که از ازل تا ابد با اوست می‌باشد، یا به‌واسطهٔ ترقی از مقام نفس به مقام قلب و از مقام قلب به مقام روح و از مقام روح به‌مقصد اقصی و بهجت کبریٰ. مقامِ نفس حجاب ظلمانی است و انوار، مقام قلب و اضواء مقام روح بوده و همگی حجاب‌های نورانی‌اند، زیراً مقامات کلی برای (سیر) انسان همین سه‌مقام است، و اینکه گفته‌اند بین بنده و خدا هزار حجاب است، به این سه مقام کلی بازگشت دارد. و چون سالک با برطرف کردن این حجابها به‌مقصد و مطلوب رسیده جمال حق را مشاهده می‌کند و ذاتش در او فانی می‌گردد، بدین مقام، فنای در ذات گفته می‌شود و در آن، سرّو خفی و اخفی است، ولی آنها از سفر دوم آغاز می‌گردد.

گاهی در مقام روح ـ عقل ـ اعتبار می‌شود، این نظر به تفصیل شهود معقولات است، از این‌روی مقامات هفت می‌شوند: مقام نفس و مقام قلب و مقام عقل و مقام روح و مقام سرّو مقام خفی و مقام اخفی. و چون سالک ذاتش را در حق فنا کرد، سفر اوّلش پایان می‌پذیرد و وجودش وجودی حقانی می‌گردد و در مقام محو رفته و از وی «شطح» صادر شده و درباره‌اش حکمِ به کفر می‌شود و حدّ بر وی لازم می‌آید، و چون عنایت الهی او را کارساز شود، محوش زایل شده و صحو فرایش می‌گیرد و اقرار به گناه خویش و بندگیش ـ پس از آنکه از وی ربوبیت ظاهر گشته بود ـ می‌کند.

۲. سفر دوم سفر از حق به حق است ـ به حق ـ یعنی او دیگر ولی الهی شده و وجودش وجودی حقانی گردیده که آغاز سیر، از موقف ذات به کمالات ـ یکی پس از دیگری ـ می‌نماید تا تمام کمالاتش را مشاهده کرده و تمام اسماء را ـ جز آنچه را که حق برای خویش برگزیده است ـ دانسته و ولایتش تام می‌گردد و ذات و افعال و صفاتش در ذات و صفات و افعال حق فانی ←

ـ به حق [۱] ـ چهارم که از وجهی مقابل دوم است سفر در خلق ـ به حق [۲] ـ می‌باشد.

← می‌شود، پس بدو می‌شنود و بدو می‌بیند و بدو راه می‌رود و بدو می‌گیرد، پس «سرّ» فنای ذات اوست و «خفی» فنای صفات و افعال او و «اخفی» فنای فنائیتّش است، و یا «سرّ» فنای در ذات است و آن نهایت سفر اول است و آغاز سفر دوم، و «خفی» فنای از الوهیت است و «اخفی» فنای از دو فنا است، و در این حال دایرهٔ ولایت تمامی یافته و سفردوم پایان می‌پذیرد و فنایش انقطاع می‌یابد و آمادهٔ سفر سوم می‌گردد.

۱. سالک در سفر سوم از این موقف در مراتب افعال سیر می‌کند و محوش زایل شده و برایش مقام صحو تام حصول پیدا می‌کند و باقی به بقای الهی شده و در عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت سفر کرده و تمامی این عوالم را با اعیان و لوازم آن مشاهده می‌کند. ۲. سفر چهارم که از خلق به خلق ـ به حق ـ است، خلایق و آثار و لوازم آنها را مشاهده کرده و سود و زیان آنها را در اینجا و آنجا ـ یعنی در دنیا و آخرت ـ فهمیده و بازگشتشان را به خدا، و چگونگی بازگشتشان و اینکه چه عاملی آنها را می‌راند و چه باز می‌دارد و چه پسشان می‌دارد و چه معوقشان می‌دارد، می‌داند، در تمام اینها سفر ـ به حق ـ است، برای اینکه وجودش حقانی شده و توجه به آنها از توجه به‌حق بازش نمی‌دارد.

فلاسفهٔ شامخ و حکمای راسخ در آفاق و انفس نظر افکنده و آیات الهی را در آنها ظاهر دیده و به آثار قدرتش بر وجوب وجود و ذاتش استدلال می‌کنند و به انوار حکمتش بر تقدس اسماء و صفاتش استشهاد می‌نمایند، زیرا وجود آسمانها و زمین و امکان آنها و حرکاتشان دلایل انیّت اوست و استحکام و انتظام آنها شواهد معرفت و ربوبیت وی است، خداوند بدین طریقه در قرآن اشاره کرده و فرموده: سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق، یعنی: به‌زودی نشانه‌های خویش را در آفاق و در نفوسشان به آنها نشان می‌دهیم تا محققشان شود که وی حق است، در این مقام است که برایشان روشن و ثابت می‌گردد که وی حق است، یعنی هر وجود و کمال وجودی را در وجود و کمالات وجود او مستهلک می‌بینند، بلکه هر وجود و کمالی را لمعه‌ای از لمعات نور و جلوه‌ای از جلوات ظهور او مشاهده می‌کنند. این سفر اول از سفرهای چهارگانهٔ عقلی است، برابر آنچه اهل الله و سالکان الهی دارند، یعنی از خلق به حق

سپس به‌وجود نظر کرده و در نفسِ حقیقت آن اندیشه نموده، برایشان مشخص می‌شود که آن به ذاتِ خود و لذاته واجب است و به‌وجوبِ ذاتیش استدلال بر بساطت و وحدانیت و علم و قدرت و حیات و سِمع و بصر و کلام و دیگر اوصاف کمال و نعوت جمال و جلال او می‌کنند و برایشان مشخص می‌شود که تمام اینها عین ذاتش می‌باشد در این حال احدیّت او ظاهر می‌شود، و به احدیتش صمدیت او، و به صمدیتش تمام اشیا بنحواتم و اعلا آشکار می‌گردد، این سفر دوم از سفرهای چهارگانه عقلی است. برابر آنچه اهل الله و سالکان الهی دارند، یعنی از حق به حق ـ به حق ـ.

سپس در وجود و عنایت و آحدیت او نظر کرده، در این حال برایشان وحدانیت فعل او و چگونگی صدور کثرت از او و تربیتش تا به‌جایی که زنجیرهٔ عقول و نفوس انتظام پیدا می‌کند کشف و روشن می‌شود و در عوالم جبروت و ملکوت ـ چه ملکوت اعلا و چه اسفل ـ اندیشه کرده تا به عالم ملک و ناسوت می‌رسند اولم یکف بربک انه علی کل شئ شهید، یعنی: آیا پروردگارت بس نیست که بر تمام اشیا مشهود است؟ (۵۳ ـ سجده) این سفر سوم از سفرهای چهارگانه عقلی است، برابر آنچه اهل الله و سالکان الهی دارند، یعنی از حق به خلق ـ به حق ـ.

سپس به مخلوقات آسمانها و زمین نظر کرده و بازگشتشان را به‌خدا دانسته و زیان و سود آنها، و آنچه را که باعث نیک‌بختی و بدبختی آنها در دنیا و آخرت است فهمیده، و معاش و معاد آنها را چون می‌دانند، آنان را ←

لذا این کتابم را طبق حرکات اینان (سالکان از عارفان و اولیای الهی) در انوار و آثار، بر چهار سفر ترتیب دادم و به نام: «**حکمت متعالی در سفرهای چهارگانهٔ عقلی**» نامیدم. هم‌اکنون با درخواست یاری از حق معبود و صمد موجود آغاز در بیان مقصود می‌نمایم.

← از تباهی بازداشته و به مصالح دستور می‌دهند، و نیز در کار آخرت نظر کرده و آنچه در آنجا از بهشت و دوزخ و پاداش و کیفر و صراط و حساب و میزان و پریدن نامه‌ها و تجسّم اعمال که وجود دارد، خلاصه آنچه را که انبیا آورده و رسولان ـ علیهم‌السلام ـ بدان خبر داده‌اند می‌دانند، و این سفر چهارم از سفرهای چهارگانه عقلی است، برابر آنچه اهل الله و سالکان الهی دارند. یعنی از خلق به خلق ـ به حق ـ.

و کتاب از آن جهت که در آن امورعامه و جواهر و اعراض آمده، عهده‌دار سفر اول است. و از آن‌جهت که در آن اثبات ذات خداوند به ذات اقدسش و اثبات صفاتش شده، عهده‌دار سفر دوم است. و از آن‌جهت که در آن اثبات جواهر قدسی و نفوس مجرد شده، عهده‌دار سفر سوم است. و از آن‌جهت که در آن حالات نفس و بازگشتش در روز رستاخیز آمده، عهده‌دار سفر چهارم است.

پس بیان مصنف قدس سره که فرموده: این کتابم را طبق حرکات اینان (سالکان الهی و اولیا) در انوار و آثار، بر چهار سفر ترتیب دادم و به‌نام «حکمت متعالی در سفرهای چهارگانه عقلی» نامیدم، اشاره است به این سفرهای چهارگانه که کتاب، طبق سفرهای سالکان و اولیاء عهده‌دار آن است، زیرا قوه‌نظری و علمی در انوار و آثار، متکافی و هم‌شأن‌اند، به آوّلی علم‌الیقین حصول می‌یابد و به دومی عین‌الیقین و حق‌الیقین. «**آقا محمدرضا قمشه‌ای قدس سره**»

ترجمۀ اسفار

سفر اول

سفر از خلق به حق

بخش نخستین

از امور عامّه[۱]

یا

علم الهی به معنی اعمّ[۲]

سفر اول

سفر از خلق به حق است یعنی نظر به طبیعت وجود و عوارض ذاتی آن و در آن مسالکی چند[۳] است:

مسلک اوّل

در معارفی که انسان در تمام علوم بدانها نیازمند است و در آن یک مقدمه و شش مرحله است:

مقدمه

در تعریف فلسفه و تقسیم نخستین آن و غایت و شرف آن علم

بدان که فلسفه عبارت است از استکمالِ نفس انسانی به سبب معرفت و شناخت حقایق موجودات ـ آن‌گونه که هستند ـ و حکم به وجود آنها از روی تحقیق و ثبوت، همراه با براهین، نه از روی گمان و تقلید و پندار ـ به‌مقدارِ طاقت و وسع انسانی ـ و اگر خواهی گویم: فلسفه، عالم را نظمی عقلی، به‌قدر توان بشری می‌بخشد تا

۱. یعنی: همگانی. ۲. یعنی: همگانی‌تر. ۳. مسلک یعنی: روش و طریقه. مطلبی را که باید در اینجا تذکر دهیم اینکه ما مطلقاً متعرض توضیح و شرح اصطلاحات فلسفی و عرفانی این کتاب در پانویس‌ها نشدیم، چون این نوع کتابها و به‌ویژه این کتاب کبیر مشحون از اصطلاح است و اگر چنین کاری را کنیم، حاشیه بر متن افزونی یافته و مثنوی هفتادمن کاغذ می‌شود، لذا خوانندگان گرامی که این کتاب را مطالعه می‌فرمایند محققاً آشنای با اصطلاحات هستند و اگر برخی را از ذهن انداخته و یا فرا نگرفته‌اند به فرهنگ‌های عقلی و فلسفی که خوشبختانه در این دوران فراوان است مراجعه فرمایند.

تشبّه به باری‌تعالی حاصل آید، و چون انسان موجودی است که همچون معجون از دو آمیزش به‌هم رسیده: صورتِ معنویِ امری [1]، و مادّهٔ حسّی خلقی، و نفسش نیز دوجهتِ تعلّق و تجرّد دارد، از این‌روی حکمت، به‌حسب ساختار دو نشأه ـ با به صلاح آمدن دو قوّه ـ منقسم به دوقسم می‌شود: نظری تجردی، و عملی تعقلی.

اما نظری؛ غایتش نقش‌پذیری نفس است به‌صورت وجود، بر نظام خود ـ کامل و تمام ـ و گردیدنش عالَمی عقلی، مشابه عالم و جهان خارجی و مشهود، ولی نه در مادّه، بلکه در صورت [2] و آرایش و هیئات و نقش آن؛ و این نوع از حکمت مطلوب سرور رسولان (ص) بوده که در دعایش از پروردگارش درخواست می‌کرده و می‌گفته:رب ارنا الاشیاء کماهی، یعنی: پروردگارا! اشیا را آن‌گونه که هستند به ما بنمایان، و حضرت خلیل علیه‌السلام هم همین را درخواست داشت، آنجا که درخواست می‌کند: رب هب‌لی حکما، یعنی: پروردگارا! مرا فرزانگی بخش (۸۳ ـ شعرا) و حکم عبارت است از تصدیق به‌وجود اشیاء که ضمناً مستلزم تصور آنها هم هست.

و اما عملی، میوه و نتیجه‌اش انجام عمل نیک است [3]، برای تحصیل (ملکه) بلندی و برتری یافتن نفس بر بدن، و (ملکه) مقلوب و رام شدن بدن نسبت به نفس، و به این دوقسم رسول خدا صلی‌الله علیه وآله اشاره کرده و فرموده: تخلقوا باخلاق الله،

۱. منسوب به عالم امر است و آن عالم عقول و عالم ارواح است، و این اصطلاح از بیان الهی که: الا له الخلق و الامر، و. قل الروح من امر ربی، گرفته شده، و بدان جهت امر نامیده شده که به امر حق تعالی ـ بدون واسطهٔ مادّه و زمان ـ پدید آمده است، برای اینکه مجرد امکان ذاتی در قبول فیض وجود ـ بدون نیاز استعدادی ـ کافی است، و نیز چون انّیات آنها مُندک و نابود است، در نتیجه اجتماعی در آنجا وجود ندارد، بلکه تنها فرامین الهی است و بس «حکیم سبزواری» ۲. نزد صاحبان عقل معلوم و مشخص است که شیئیت هرچیز به‌صورتش هست نه به ماده‌اش، و این عالم عقلی (فیلسوف) عالم عینی خواهد گردید. «سبزواری» ۳. یعنی از تهذیب ظاهر و باطن و خالی شدن از رذایل و آراستگی به فضایل و فنا، یعنی تجلیه و تخلیه و تحلیه، تجلیه یعنی اینکه ظاهر را با به‌کار گرفتن آنچه که در دستورات الهی آمده جلا و صفا دهد. تخلیه یعنی اینکه از رذایل و خوهای بد، مانند بُخل و حسد و کبر و غیراینها خالی شده و تمام شرور را که لقلقیه و قبقبیه و ذبذبیه است ترک کند، رسول خدا صلی‌الله علیه وآله فرمود: من وقی شر لقلقه و قبقبه و ذبذبه فقد وقی‌الشر کلّه. لقلق زبان است و قبقب شکم است و ذبذب زیرشکم. و اما تحلیه یعنی اینکه خلعت اسماء و صفات را در بر کند و خوپذیر به صفات الهی گردد ـ همچنان که در حدیث نبوی آمده: تخلقوا باخلاق الله ـ و اما فنا را مراتبی است که عبارت از محو و طمس و محق است، محو یعنی فنای افعال بنده در فعل حق‌تعالی، و طمس فنای صفات اوست در صفات حق، و محق فنای وجود اوست در وجود حق «سبزواری».

یعنی: به اخلاق و صفات الهی خوپذیر شوید، و خلیل علیه‌السلام همین را در درخواستش از خدا داشت که گفت: والحقنی بالصالحین، یعنی: قرین شایستگانم کن (۸۳ ـ شعرا) و به هردو قسم از حکمت که در کتاب الهی مشهوراند اشاره شده که: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم، یعنی: به‌راستی که انسان را به نیکوترین قوامی‌آفریدیم (۴ـ تین) و آن صورت اوست که گونه و از نوع عالم امر است، ثم رددناه اسفل سافلین، یعنی: آنگاه او را به پائین‌ترین مراتب بازگردانیدیم (۵ـ تین) و آن مادهٔ اوست که عبارت از اجسام تاریک و انبوه است؛ الّاالذین آمنوا، یعنی: جز آنان که ایمان دارند (۶ـ تین) اشاره به غایت حکمت نظری است؛ و عملوا الصالحات، یعنی: و کارهای شایسته انجام می‌دهند (۶ـ تین) اشاره به تمام حکمت عملی است.

و برای آگاهی و هشدار دادن به اینکه آنچه از کمال قوهٔ عملی اعتبار می‌شود چیزی است که نظام معاش و قوانین زندگی در این جهان و نجات و رهایی در رستاخیز بدان بستگی دارد، و آنچه از کمال قوهٔ نظری اعتبار و اعتماد می‌شود علم به احوال مبدأ و معاد، و اندیشه در آنچه بین آن‌دو است می‌باشد، یعنی به حقیقت نظر و اعتبار کردن، امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: رحم‌الله امرءً أعدّ لنفسه و استعد لرمسه و علم من أین و فی أین والی أین [۱]، یعنی: خداوند بیامرزد مر بنده‌ای را که خویش را آماده، و برای گورش توشه‌ای مهیا نموده و بداند که از کجا آمده و در کجاست و به کجا می‌رود؛ و بدین دو رمزوراز فلاسفهٔ الهی ـ از جهت اقتدای به انبیا ـ به رمز بیان داشته‌اند که: الفلسفة هی التشبه بالاله، یعنی: فلسفه تشبّه و همانندی ورزیدن به خدا است، همچنان که در حدیث نبوی: تخلقوا باخلاق الله، یعنی: به صفات و اخلاق الهی خوپذیر شوید آمده، یعنی در احاطهٔ به معلومات و تجرد و رهایی از جسمانیات.

۱. آین (کُجایی) اول اشارهٔ به مبدأ: کان‌الله ولم یکن معه شئی، است و سومی اشارهٔ به منتهی: انّ الی ربک الرجعی، ان الی ربک المنتهی، کل شئی هالک الا وجهه، اولی قوس نزول و هبوط: اهبطوا منها جمیعا، و سومی قوس عروج و صعود است که: یا ایّتها النفس المطمئنّة ارجعی الی ربک. و نیز اولی اشاره به افول نور: استتر به‌شعاع نوره عن نواظر خلقه. ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة، و اشارهٔ به لیلة القدر: تنزل الملائکة والروح فیها باذن ربهم من کل امر سلام هی حتی مطلع الفجر، و سومی اشاره به طلوع نور: الله نورالسموات والارض، و به روز قیامت: تعرج الملائکة والروح الیه فی یوم کان مقداره خمسین الف سنة است. و اما دوم روز وسط و روز سیر: فسیروا فی‌الارض فانظروا، و روز تدبر در آیات الهی می‌باشد که: سنریهم آیاتنا فی‌الافاق و فی انفسهم حتی یتبیّن لهم انه الحق. خداست که درست می‌گوید «سبزواری».

سپس (گوییم:) حکمت از جهات مختلف شرف و بلندی دارد، از آن جمله اینکه سبب وجود اشیا ـ به‌گونهٔ اکمل ـ و بلکه سببِ خودِ وجود گردیده است، چون تا وجود ـ آن‌گونه که هست ـ شناخته نشود، ایجاد و پدید آوردنش امکان ندارد؛ و وجود خیرِ محض است و هیچ شرفی جز در خیرِ وجودی نمی‌باشد، و این معنی به‌گونه رمز و اشاره در بیان الهی آمده که: و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیرا، یعنی: و هر که حکمت یافت خیر فراوان یافت (۲۶۹ـ بقره) و به این اعتبار است که خداوند در مواضع مختلف کتاب مجیدش که فرود آمدهٔ از جانب حکیم حمید است خودش را حکیم نامیده است و انبیاء و اولیایش را به حکمت توصیف کرده و آنان را «ربانیّین» یعنی حکیمان به حقایق هویات نامید و فرموده: و اذ اخذ الله میثاق النبیین لما آتیتکم من کتاب و حکمة، یعنی: و هنگامی که خداوند از پیغمبران پیمان گرفت که بدان‌چه از کتاب و حکمت که به شما داده‌ام (۸۱ـ آل‌عمران) و در شأن لقمان بخصوص فرمود: ولقد آتینا لقمان الحکمة، یعنی: به‌راستی که لقمان را علم و حکمت دادیم (۱۲ـ لقمان) تمام اینها در اسلوب احسان و بر روش امتنان و نعمت بخشیدن است.

پس هیچ معنایی برای حکیم، جز کسی که موصوف به حکمت است نمی‌باشد، حکمتی که حدّش بیان شد و توان ردّش نیست؛ و روشن و ظاهر است که در وجود، برتر از ذات معبود ـ و رسولان هدایت کننده‌اش به روشن‌ترین راه ـ نمی‌باشد، و حق‌تعالی همگی را توصیف به حکمت فرموده است؛ بنابراین جهت شرف و بلندی آن آشکار گشت، در این صورت جستجوی نشانه‌های بلند و ژرف آن لازم و واجب است، حال ارمغان‌هایی از آن حکمت‌ها و تحفه‌هایی از آن زیورها به‌عنوان هدیه می‌آوریم و در اینجا پذیرای بیان مقدمهٔ اصول و قوانین آن حکمت‌ها، و تلخیص دلایل و براهین آنها ـ به آن مقداری که میسرمان است ـ و گردآوری پراکنده‌های گوناگونی که از مبدأ اعلا برما وارد شده می‌شویم، ازیرا که کلیدهای فضیلت و عنایت بدست خدا است و آنها را به‌هر که خواهد می‌بخشد.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر اول

مرحلهٔ اول

وجود و اقسام اوّلیِ آن

مرحلهٔ اوّل

در وجود و اقسام اوّلی آن که در آن مناهجی چند است:

منهج اول

در احوال نفس وجود و در آن فصولی چند است:

فصل اول

در موضوعیّت آن برای علم الهی و اوّلیّت ارتسامش در نفس

بدان که انسان گاهی توصیف می‌شود به اینکه واحد و یا کثیر است و یا به اینکه کلی است و یا جزئی و یا به اینکه بالفعل است و یا بالقوه، و گاهی نیز توصیف می‌شود به اینکه با چیزی یا مساوی و یا کوچک‌تر و یا بزرگ‌تر است، و گاه نیز توصیف می‌شود به اینکه متحرک است و یا ساکن، و به اینکه گرم است و یا سرد و یا غیراینها؛ سپس گوییم: امکان ندارد که چیزی متوسط بین این اوصاف توصیف گردد، مگر از آن جهت که دارای «کم» باشد؛ و امکان هم ندارد که به صفت دیگری توصیف شود مگر از آن جهت که دارای مادّه و قابل تغییرات باشد، ولی آن نیازمند به این امر نیست که واحد و یا کثیر باشد ـ تا آنکه ریاضی و یا طبیعی گردد ـ بلکه او از آن جهت که موجود است صلاحیت این را دارد که توصیف به وحدت و یا کثرت و آنچه با آن‌دو ذکر می‌شود گردد، بنابراین همانطور که اشیاء تعلیمی دارای اوصاف و خواصی است که در علوم ریاضی ـ از هیئت و هندسه و حساب و موسیقی ـ از آنها بحث می‌شود، و اشیاء

طبیعی نیز دارای اَعراضی ذاتی هستند که در طبیعیات ـ با اقسام گوناگونش [۱] ـ از آنها بحث و گفتگو می‌شود، همین‌طور موجود [۲] ـ از آن‌جهت که موجود است ـ دارای عوارضی ذاتی است که از آنها در علوم الهی بحث می‌شود.

اما موضوع علم الهی عبارت از موجود مطلق است و مسائلش یا بحث از دورترین اسباب (جمع سبب) برای هر موجود معلول (دارای علت) است، مانند سببِ اوّل که به‌هر معلولی وجود ـ از آن‌جهت که وجود معلول است ـ می‌بخشد، و یا بحث از عوارض موجود ـ از آن‌جهت که موجود است ـ و یا بحث از موضوعاتِ علوم جزئی می‌کند، پس موضوعات باقی علوم، مانند اعراضِ ذاتی برای موضوع این علم‌اند؛ و به‌زودی طریق و روش ما در تحقیق مباحث وجود ـ که در واقع سرای اسرار الهی است ـ برایت روشن و آشکار خواهد شد که ماهیات، از اعراضِ اوّلیِ ذاتی حقیقت وجوداند، همچنان که وحدت و کثرت و غیر این‌دو از مفهومات عام، از عوارض ذاتیِ مفهومِ موجود ـ از آن روی که موجود است ـ می‌باشند، پس درست است اینکه: موضوعاتِ دیگر علوم، در فلسفهٔ نخستین و اُولیٰ اعراض‌اند.

خلاصه آنکه: این علم از نهایت بلندی و فراگیریش بحث از احوال (حالات و تطورات و دگرگونیهای) موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ و اقسام اوّلی آن دارد،

۱. وقتی از جسم طبیعی که در مسیر تغییر و دگرگونی واقع است بحث می‌شود هشت قسم است: یا مطلق است که به نام سماع طبیعی و سمع الکیان نامیده می‌شود، و خلاصه یعنی اول چیزی که شنیده می‌شود دربارهٔ طبیعیات است، و عناوین مبادیش دربارهٔ زمان و مکان و نهایت و حرکت و سکون و غیراینها است. و یا مقید است، یعنی به اینکه بسیط است، یا مطلقا، و آن به نام «علم سماء و عالم» نامیده می‌شود و بدان احوال اجسامِ بسیط و حکمت و ساختار و ترتیب آنها دانسته می‌شود، و یا از حیثی است که در آن انقلاب و دگرگونی واقع می‌گردد، و آن «علم کون و فساد» است و بدان چگونگی حاصل کردن و نتیجه گرفتن، و چگونگی لطف‌الهی در بهره‌وری از اجسام زمینی، از تابش‌های آسمانی در پدید آمدن آنها و حیات آنها و باقی‌ماندن انواع، با تباهی اشخاص انواع به‌واسطهٔ حرکات آسمانی دانسته می‌شود، و یا مقید است به اینکه ترکیب می‌پذیرد، یا به‌غیر مزاج تام، و آن «علم آثار علوی» است که در آن از «کاینات جوّ» از ابر و باران و برف و رعدوبرق و قوس و قزح و هاله و غیراینها بحث و گفتگو می‌شود، و یا با مزاج تام است بدون رشد و ادراک، و آن «علمِ معادن» است، و یا با رشد است بدون ادراک، و آن «علم نبات» است، و یا با آن (یعنی ادراک) است بدونِ تعقل، و آن «علم حیوان» است، و یا با آن (یعنی تعقل) است، و آن «علم نفس» است. و برای هر یک از علوم الهی و ریاضی و طبیعی، فروع و شاخه‌هایی است که در کتاب مربوط به آن فنون بیانش آمده است. «سبزواری»

۲. مصنف قدس سره گاهی وجود می‌گوید و گاه دیگر موجود، هردو به یک معنی است، برای اینکه موجود حقیقی همان وجود است. «حکیم هیدجی»

پس لازم و ضروری است که وجودِ مطلق به‌ذات خود، بیّن و روشن و آشکار باشد و بی‌نیاز از تعریف و اثبات، وگرنه برای علم عام و فراگیر موضوع نمی‌باشد، و نیز تعریف، یا به‌واسطهٔ حد است و یا رسم، و هر دو قسم دربارهٔ موجود باطل است [۱].

اما اول (یعنی تعریف به حد) برای اینکه آن (تعریف) به‌واسطهٔ جنس و فصل می‌باشد، و وجود از آن‌روی که اعم و فراگیر اشیاء است، نه جنس دارد و نه فصل، بنابراین «حدّ» هم ندارد.

و اما دوم (یعنی تعریف به رسم) برای اینکه آن تعریف به رسم، تعریف به اَعرف است، در حالی که اَعرف‌تر و شناخته شده‌تر از وجود نیست، پس هر که بخواهد وجود را به اشیایی که آنها از وجود ظاهر و آشکارترانند بیان نماید، اشتباهی فاحش و جبران‌ناپذیر مرتکب شده است؛ و چون وجود را حدّی نیست، بنابراین برهان هم بر او نیست، برای اینکه حدّ و برهان ـ همان‌گونه که در منطق بیان شده ـ در حدودشان باهم اشتراک دارند [۲].

۱. معرف بر دوقسم است: قسم اول اینکه ماهیت شئی مجهول را به وجه کامل و یا به‌وجه اجمال تعریف کند، قسم دوم آنکه فقط بعضی از صفات آن را بیان نماید تا اینکه آن شئی از اشیاء دیگر کاملاً و یا اجمالاً متمایز گردد. قسم اول را «حدّ» و قسم دوم را «رسم» نامند و هریک از آن دوقسم نیز بر «تام» و «غیرتام» منقسم می‌گردد و نتیجتاً چهارقسم حاصل می‌آید: نخست «حد تام» و آن تعریفی راگویند که آئینهٔ تمام‌نمای معرف، یعنی شئی مورد تعریف باشد و آن را با جنس قریب و فصل قریب تعریف کند تا ماهیت آن به وجه کامل بیان گردد، مثلاً در تعریف انسان بگوید: الانسان حیوان ناطق. دوم «حد ناقص» است و آن اینکه شئی متعلق تعریف، یعنی معرَّف را با جنس بعید و فصل قریب و یا تنها به فصل قریب تعریف کند، مثلاً در تعریف انسان بگوید: الانسان جسم ناطق، و یا: الانسان ناطق (جسم، جنس بعید و ناطق، فصل قریب انسان است و در دومی، ناطق فصل قریب انسان است، برعکس اوّلی که حیوان جنس قریب و ناطق فصل قریب انسان است). سوم «رسم تام» و آن اینکه شئی متعلق تعریف ـ یعنی معرَّف ـ را با جنس قریب و عرض خاص آن تعریف کند، مثلاً در تعریف انسان بگوید: الانسان حیوان ضاحک (حیوان جنس قریب و ضاحک فصل بعید انسان است). چهارم «رسم ناقص» است و آن اینکه شئی متعلق تعریف ـ یعنی معرَّف ـ را با جنس بعید و عرض خاص، یا تنها با عرضِ خاص تعریف کند، مثلاً در تعریف انسان بگوید: الانسان جسم ضاحک، یا الانسان ضاحک (جسم جنس بعید و ضاحک عرض خاص انسانی است و ضاحک ـ در دوّمی ـ عرض خاص انسان است). خلاصه آنکه فایدهٔ «حدّ» اعم از تام و ناقص، همانا شناساندن ماهیت و کُنه ذات موضوع تعریف است کاملاً و یا اجمالاً، اما فایدهٔ «رسم» اعم از تام و ناقص، فقط جدا کردن شئِ موضوعِ تعریف است از اشیاء دیگر ـ کاملاً و یا اجمالاً ـ حکمای مشاء که پیروان ارسطو هستند می‌گفتند که اشیاء باید به «حد تام» تعریف شوند تا ذات و ماهیت آنها کاملاً ظاهر گردد، ولی حکمای اشراق می‌گفتند که: دانستن تمام ذاتیات اشیاء غیرممکن است و به همین جهت تعریف به «حدّ تام» محال می‌باشد و هر تعریفی که به‌صورت «حدّ تام» از اشیاء بشود درواقع تعریف به «رسم» است. «منطق رشاد رحمه‌الله»

۲. مراد از حدود ـ درحد ـ اجزای آن است و مقصود از حدود ـ در براهین ـ حدود «وسطی» است، و جمعیت، به‌اعتبار موارد است. «سبزواری»

و همان‌طور که در تصدیق تا پیش از آن شئی اشیاء دیگری ادراک نشده باشد، ادراک شئی امکان‌پذیر نیست؛ مانند اینکه اگر بخواهم بدانیم که عقل موجود است، نخست نیازمند به تصدیقات دیگری هستیم تا تحصیل نماییم، و در نتیجه منتهی به تصدیقی می‌شود که پیش از آن تصدیق دیگری نیست، بلکه [1] به ذات خود واجب است ـ واجبی اوّلی ـ و به ذات خویش نزد عقل بیّن و آشکار می‌باشد، مانند اینکه گفته شود: شئی؛ شئی است [2]، و شئی نقیض خویش نیست، و دو نقیض نه باهم جمع می‌آیند و نه هردو ـ درواقع و نه از واقع ـ برخاسته می‌شوند.

همین‌طور [3] درباب تصور هم سخن همین‌گونه است، یعنی این‌طور نیست که چون تصوری نیازمند به تصوری که پیش از آن است شود، این امر در هر تصوری لازم می‌آید، بلکه ناگزیر از منتهی شدن به تصوری است که بازایستد و به تصوری که بر آن پیشی‌دارد اتصال نیابد، مانند وجوب و امکان و وجود، برای اینکه اینها و نظایر و همانند اینها معانی‌ای درست و صحیح‌اند که در ذهن جای گرفته و در عقل ارتسام یافته‌اند ـ ارتسامِ اوّلیِ فطری ـ و چون عزم آشکار کردن این معانی به‌وسیلهٔ سخن می‌شود، این (قصد) آگاهی و هشداری است برای ذهن و گذر کردن بر خاطر، و مشخص شدن آنها به‌وسیلهٔ اشاره از دیگرِ جاگرفته‌های در عقل، برای بخشش اشیاء و نتایجی که مشهورتر و شناخته شده‌تر از آنها (که در ذهن است) می‌باشد.

و اما اثبات وجود برای موضوع این علم ـ یعنی موجود از آن‌روی که موجود است ـ بی‌نیاز از اثبات است و بلکه درواقع نادرست است، برای اینکه اثبات چیزی برای خودش غیرممکن است ـ البته اگر مقصود از آن حقیقتِ اثبات باشد ـ و خصوصاً آنکه اگر آن‌چیز خودش عین ثبوت باشد، زیرا ثابت و یا موجود و غیراینها که ردیف هم‌اند، عین مفهوم ثبوت و وجوداند، همچنان که مضاف [4]؛ در حقیقت عین اضافه است نه غیر آن ـ مگر به‌حسب مجاز ـ خواه وجود، وجودِ چیز دیگری باشد و یا وجودِ حقیقت

۱. عطف بر: و چون وجود را حدّی نیست... می‌باشد. ۲. برای اینکه ثبوت چیزی برای خودش ضروری است ولی ناگزیر از تغایر اعتباری ـ همان‌گونه که در حدّ و محدود است ـ می‌باشد، تا حمل چیزی برخودش لازم نیاید. «سبزواری» ۳. عطف به: و همانطور که در تصدیق... می‌باشد. ۴. مضافِ حقیقی عبارت است از عین اضافه، و مضاف مشهوری عبارت است از آنچه اضافه عارض آن می‌شود، و همین‌طور مضاف کلی. پس موجود حقیقی عبارت است از وجود، و مشهوری عبارت است از ماهیتِ معروض. «هیدجی»

و ذات آن‌چیز باشد، و آن ـ از آن‌روی که آن است ـ یعنی مطلق، خودداری از هر دوقسم بودن را ندارد، و این نیاز به برهان و تبیین ندارد، به‌واسطهٔ لزوم اینکه کون (بودن)، درواقع ـ و برای همیشه و دائم ـ عبارت است از کون (بودن) فقط، و یا کون (بودن) خودش البته، بلکه برهان و حسّ هردو قسم را لازم می‌آورد، دوّمی (یعنی وجودِ حقیقت و ذات شئی باشد) مانند وجودی که آن را سببی نیست، و اوّلی (یعنی وجودِ چیز دیگری باشد) مانند وجودی که به اجسام تعلق می‌گیرد، پس وجودِ غیرِ متعلقِ به‌چیزی، عبارت است از موجویّتِ خودش، و وجودِ عارض عبارت است از موجودیّت غیرخودش.

پوششی پنداری و برکنار زدنی عقلی

پس یقین کردی که فلسفهٔ نخستین بحث از احوال موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ و از اقسام اوّلیِ آن؛ یعنی آن اقسامی که امکان دارد عارض بر موجود شوند ـ بدون اینکه (موجود) ریاضی و یا طبیعی باشد ـ می‌کند، و خلاصه اینکه امری است که به‌واسطهٔ عارض شدن این اقسام متخصص الاستعداد [1] است، خواه قسمت تمام را گرفته باشد و یا اینکه نگرفته باشد، و بسا که قسمت تمام را فراگرفته باشد و اقسام، اوّلی نباشد، در این صورت بحث از آن شایستهٔ فنّ (فلسفهٔ) اعلا و برین نمی‌باشد، بلکه از علم اسفل است، مانند قسمت و بخش کردن موجود به اَسود (سیاه) و «لااسود» ـ به سببِ سلبِ مطلق ـ در این مطلب اندیشه و تفکر کن و در شگفتی‌هایی (اشتباهاتی) که از گروهی در سخنانشان می‌شنوی داوری کن، یعنی در تفسیر امورعامه که در یکی از دو فلسفهٔ الهی از آنها بحث می‌شود، بلکه اینان در موضوعات علوم هم به سرگشتگی دچار شده‌اند، همچنان که به‌زودی این مطلب برایت روشن خواهد شد.

زیرا اینان امورعامه را گاهی به‌آنچه که اختصاص به‌هیچ قسمی از اقسام موجود که عبارت از واجب و جوهر و عرض است ندارد تفسیر کرده‌اند، در نتیجه به‌واسطهٔ دخول

۱. یعنی در عارض شدنش به‌چیزی، نیازی زاید بر خودش ـ از حیثیت تقییدی ـ ندارد، و این مقصود از: موضوع متخصص الاستعداد است، یعنی به‌واسطهٔ عارض شدن محمول. «علامه طباطبایی».

«کم متصل» که عارض بر جوهر و عرض است نقض گردیده است، برای اینکه جسم تعلیمی عارض ماده می‌شود و سطح، عارض جسم تعلیمی و خط عارض آن می‌گردد، و همین‌طور «کیف» یعنی به‌واسطهٔ عارض شدنش بر جواهر و اعراض، و گاهی نیز به سبب آنچه که موجودات و یا بیشتر موجودات را فرا گرفته است می‌باشد، در این صورت وجوبِ ذاتی و وحدت حقیقی و علّیّتِ مطلق و امثال اینها از آن (اقسام) بیرون می‌رود؛ و گاهی هم به‌سبب آنچه که موجودات را فراگرفته است می‌باشد، یا به‌گونهٔ اطلاق و یا به صورت تقابل، یعنی اینکه او و هرچه که مقابل او است شامل و فراگیر آنها (موجودات) می‌باشد، و به‌واسطهٔ فراگیری و شمولش مر اَحوال اختصاص یافته را، قیدِ و بندِ دیگری بر آن افزوده گشته است، و آن اینکه به هریک از دو متقابل، غرض و هدفی علمی تعلق می‌گیرد.

بر این مطلب برخی از بزرگان متأخر اعتراض کرده‌اند که: اگر مراد از مقابله آن چیزی است که منحصر در تضاد و تضایف، و سلب و ایجاب، و عدم و ملکه می‌باشد، امکان و وجوب از این قبیل نیستند، زیرا به مقابل هر یک از این‌دو ـ به این معنی ـ مانند «لاوجوب» و «لاامکان» و یا ضرورت دوطرف، و یا سلبِ ضرورت طرفِ موافق، غرض و هدف علمی تعلق نمی‌گیرد؛ و اگر مراد از مقابله، مطلقِ مباینت (جدایی) و منافات (مخالفت) باشد، در این صورت احوالی که اختصاص به‌هر یک از آن سه [1] دارد، با احوالی که اختصاص به دیگر امور دارد، تمام موجودات را شامل و فراگیر است و به تمام اینها غرض و هدف علمی تعلق می‌گیرد، چون اینها از مقاصد و اهداف علمی هستند.

و پس از اعتراض در صدد رفع اشکال و چاره‌جویی جِدی و شدیدی برآمده‌اند؛ از آن جمله اینکه: امورعامه مشتقات‌اند و در حکم آنها نیستند.

از آن جمله اینکه: مراد شمول آنهاست با مقابلهٔ یکی که به دوطرف غرض علمی تعلق می‌گیرد، و این احوال یا امور متکثّر و فراوانی هستند و یا اینکه به دوطرف آنها غرض علمی تعلق ندارد، مانند قبولِ خرق و التیام (پاره شدن و به‌هم پیوستن) و عدم قبول آن‌دو (یعنی خرق و التیام) به معنی سلب است نه به معنی عدمِ مَلکه.

۱. تضاد و تضایف ـ سلب و ایجاب ـ عدم و ملکه. «م»

و از آن جمله اینکه: مراد از تقابل چیزی است که اعم و فراگیرتر از آن است که بالذات باشد و یا بالعرض، و بین واجب و ممکن تقابل بالعرض است، همچنان که بین وحدت و کثرت تقابل بالعرض است؛ و از صدق آن بر احوالِ خاصه ـ به این معنی ـ غافل شده‌اند، و نیز غیراینها از تکلّفات و رنج و سختی‌ها که بر خود نهاده، و کجرویهای بی‌مزه که مرتکب شده‌اند.

و چون به‌یاد آوری که از اقسامِ حکمتِ الهی قسمی است که در آن از عوارضِ ذاتیِ موجودِ مطلق ـ از آن‌روی که موجود مطلق است ـ بحث می‌شود، یعنی عوارضی که عروض آنها بر موجود موقوف بر این نیست تا تعلیمی و یا طبیعی گردد، از این تکلّفات و دشواریها و همانند اینها بی‌نیاز خواهی شد، برای اینکه به‌واسطهٔ ملاحظهٔ این حیثیت در اَمرِ عام ـ با مقید بودنش به اینکه آن (حیثیت در امرِ عام) از نعوت و اوصاف کلّی است ـ بحث از ذوات بیرون می‌رود، نه به سبب آنچه که اختصاص به قسمی از موجود دارد ـ چنان که این‌طور پنداشته شده ـ و از آن نقض‌ها برطرف شده و تعریف سالم و دور از فساد و تباهی تمامی می‌یابد، و همانند این نوع از سرگشتگی و آشفتگی‌ها در موضوعاتِ دیگرِ علوم از اینان واقع می‌شود.

بیان آن اینکه: همان‌گونه که ثابت شده موضوع هر علم چیزی است که در آن بحث از عوارض ذاتی آن می‌شود، و گاهی عرضِ ذاتی را به خارج محمول ـ که به ذات خود و یا به سبب امری که مساوی آن است به شئی ملحق می‌گردد ـ تفسیر کرده‌اند، از این‌روی کار برآنان دشوار شده است، چون می‌بینند که در علوم، از احوالی که اختصاص به برخی از انواعِ موضوع دارد بحث می‌گردد، بلکه هیچ علمی نیست جز آنکه در آن، از احوالی که اختصاص به برخی از انواعِ موضوعِ آن علم دارد بحث می‌شود، درنتیجه درمانده شده و گاهی نسبت مسامحه به رؤسای علم ـ در سخنانشان ـ می‌دهند و می‌گویند که مراد از عرض ذاتی که موضوعِ در سخنانشان [1] آمده، آن

۱. یعنی در سخنانشان که: موضوع هر علمی عبارت از آن است که در آن از عوارض ذاتی آن علم بحث می‌شود، و در معنی عرض ذاتی سزاوار است که چنین گفته شود: عرض ذاتی عبارت از چیزی است که عارض شئی می‌شود و حقیقتاً وصف آن‌چیز می‌شود ـ بدون آمیزش مجاز و دروغ ـ یعنی از آن قبیل است که اهل ادب عربی گویند: وصف به‌حال شئی است نه وصف به حالِ متعلق شئی، به عبارتی دیگر: عرض ذاتی چیزی ←

اعم و فراگیرتر از آن است که عرض ذاتی برای آن (علم) و یا نوعش بوده، و یا عرض عام برای نوع آن (علم) ـ به‌شرط عدم تجاوزش در عموم از اصل موضوع علم ـ باشد، و یا اینکه عرضی ذاتی؛ برای نوعی از عرض ذاتی ـ برای اصل موضوع ـ و یا عرضی عام برای آن ـ به شرط مذکور ـ باشد [1]، و گاهی (نسبت) به فرقِ بین محمول علم و محمول مسأله می‌دهند ـ همان‌طور که بین موضوع آن‌دو فرق گذاردند ـ یعنی محمول علم چیزی است که محمولات مسائل ـ به‌گونهٔ تردید و دودلی ـ بدان نسبت داده می‌شود، و غیر این از هوسها که ضمیر و عقل سلیم از آنها نفرت دارد، و ادراک نکردند که آنچه اختصاص به نوعی از انواع موضوع دارد، بسا که عارضِ ذاتِ موضوع ـ از آن‌روی که موضوع است ـ می‌گردد، و اَخص بودن چیزی نسبت به چیزی دیگر منافی عارض شدنش بر آن چیز ـ از آن روی که هست ـ نمی‌باشد، این مانند فصل‌هایی است که به اجناس نوع می‌بخشد، زیرا فصل مقسِّم عارض ذات جنس ـ از حیث ذاتش ـ می‌باشد، با اینکه از آن (ذات جنس) اخص است.

و عوارض ذاتی و یا غریب (غیرذاتیِ) انواع گاهی اعراض اولیهٔ ذاتیِ جنس‌اند و گاهی این‌چنین نیستند، اگرچه قسمتی که فراگیر اولیه (ذاتی جنس) است به‌سبب آن وقوع پیدا می‌کند؛ پس فراگیری قسمت اولیه گاهی بدون اعراض اولیه است و گاهی اَعراض اولیه تحقق و ثبوت پیدا می‌کند، ولی قسمتی که فراگیر (اولیه) است به‌سبب آن وقوع پیدا نمی‌نماید، آری! هرچه که به‌واسطهٔ امری اخصّ به‌چیزی الحاق می‌گردد و آن‌چیز در الحاق شدنش بدان چیز نیازمند به این است که نوعی گردد که آمادهٔ قبول آن

← است که وی را واسطهٔ در عروض نمی‌باشد ولی بعضی از انواع آن مانند حرکت کشتی است که واسطه برای حرکتِ کشتی نشسته است نه تمام انواع آن، و عرضِ ذاتی را از آن جهت به خارج محمول ـ یعنی اعم از محمول به ضمیمه ـ تفسیر کرده‌اند که مانند وحدت و شیئیت و امکان و غیراینها از عوارض عقلی، خارج نگردد. «سبزواری»

۱. امثلهٔ اقسام علم‌طبیعی را در اینجا بیان می‌داریم: عَرضِ ذاتی برای اصل موضوع خودش: مانند هر جسمی شکلِ طبیعی است، و عرض ذاتی برای نوعش: مانند عنصر است که به عنصر دیگری تبدیل می‌یابد. و عرض عام برای نوعش: مانند عنصر متحرک است؛ و عرض ذاتی نوعی از اعراض ذاتیش: مانند انوار ستارگان که رویانندهٔ گیاهان است می‌باشد؛ و عرض عام برای نوعی از عرض ذاتی: مانند انوار ستارگان و به‌ویژه انوار خورشیدی که حرارت دهندهٔ عالم عنصری است می‌باشد؛ و معلوم و مشخص است که عدمِ تجاوز در همگان ـ از اصل موضوع علم ـ در دو موضع است. «سبزواری»

(امر اخص) باشد، عرض ذاتی نیست، بلکه عرض غریب (غیرذاتی) است ـ چنان که در کتابهای ابن‌سینا و غیر آن بدین امر تصریح شده است ـ همچنان که آنچه موجود را ـ پس از آنکه تعلیمی و یا طبیعی می‌گردد ـ الحاق می‌شود، شایستهٔ بحث در مرحلهٔ الهی نیست.

از آنچه برایت روشن گشت پی‌بردی که الحاق شدن فصل‌ها به طبیعت جنس، مانند راستی و کژی به خط ـ مثلاً ـ این‌طور نیست که نوعی گردد تخصیص دهندهٔ استعداد، بلکه تخصص بدان‌ها حصول می‌یابد ـ نه پیش از آنها ـ و اینها با اینکه از طبیعت جنس اخص‌اند، برای آن (جنس) اعراض اوّلیه‌اند، و به‌جهت عدم ادراک آنچه بیان داشتیم، کار بر آنان به‌طوری مشکل [1] شد که حکم به وقوع تدافع (دفاع کردن) در سخن ابن‌سینا و جز او از راسخان و استواران درحکمت کرده و تصریح نمودند که: الحاق شوندهٔ به‌چیزی به‌واسطهٔ امری اَخص ـ اگر آن‌چیز در الحاق شدنش بدان چیز نیازمند به این است که نوع گردد ـ عرض ذاتی نیست، بلکه عرض غریب (غیرذاتی) است، با اینکه اینان عرض ذاتی فراگیر را به‌گونه تقابل، به‌راستی و کژی که نوع بخش خط اند مثل زده‌اند، و من نمی‌دانم که در این چه تناقضی هست؟ جز آنکه اینان چون پنداشتند اخص از چیزی هیچگاه عرض اولیهٔ آن‌چیز نمی‌باشد، حکم کردند که (اعراضی) از قبیل راست و کژ بودن، عرض اولیهٔ خط نیستند، بلکه عرض اولیهٔ خط عبارت از مفهومی است که بین آن‌دو (راستی و کژی) در تردد و رفت و آمد است.

چیزی که دانستن آن لازم است اینکه: برخی از امور هست که ماهیات آن امور در وجود عینی و ذهنی نیازمند به ماده نیست، ولی گاهی عارض آنها می‌شود و ریاضی ـ مانند «کم» ـ و یا طبیعی ـ مانند «کیف» ـ می‌گردد، و بسا که از آنها در علم کلی بحث نمی‌شود و برای آنها علمی را در حدّ خودش اختصاص می‌دهند ـ مانند حساب برای

۱. بر خردوران پوشیده نیست، عرضی که به‌واسطهٔ امری اخص عارض می‌شود ـ مانند موضوعات نسبت به علوم جزیی ـ باتوجه به موضوع الهی از وجهی در برخی از امور عرض ذاتی برای اعم است و از وجه دیگر عرض غریب برای آن است، علت آن اینکه عام، ذاتی در مرتبهٔ از واقع دارد و ذاتی درواقع؛ و بین این دو مرتبه فاصلهٔ زیادی است، و عارضِ به امری اخص ـ اگر اعم عین اخص درواقع باشد نه در مرتبه‌ای از واقع ـ این عرض غریب است با قیاس به ذات اعم در مرتبه ـ نه درواقع ـ و بدین دلیل ریشهٔ اشکال بنیانش برکنده می‌شود. «نوری»

عدد ـ و یا اینکه از آنها در علم اسفل بحث می‌شود، مانند بحث و گفتگو از کیفیات در طبیعیات، و این به سبب یکی از دو وجه است:

نخست اینکه عارض مواد بودنشان به‌وجهی از وجوه اعتبار می‌شود، به این اعتبار از آنها در علم مفرد بحث و گفتگو می‌شود؛ زیرا عدد گاهی از آن جهت که عدد است بحث می‌گردد؛ به این اعتبار از امور مجرد از ماده است و از آن درباب وحدت و کثرت ـ از امورعامه ـ بحث و گفتگو می‌شود؛ و گاه دیگر از جهت تعلّقش به ماده ـ نه در وهم و پندار بلکه در خارج ـ است که به این اعتبار در تعالیم (آموزش دادنها) از آن بحث می‌شود، زیرا آنان از جمع و تفریق و ضرب و تقسیم و جذر گرفتن و مکعب ساختن و غیراینها که الحاق به عدد می‌شود بحث و گفتگو دارند، و اینها در اوهام مردمان و یا در پندار موجودات، متحرک و منقسم و متفرق و مجتمع‌اند.

دوم اینکه از آنها مطلقاً بحث نمی‌شود، بلکه از برخی از انواع آنها که جز به‌واسطهٔ استعداد ماده و حرکات و دگرگونیهای آن یافت نمی‌گردد بحث می‌شود، پس شایستهٔ بحث از آنها علم اسفل است [1]، و اگر اتفاق افتاد که برخی از احوال آنها به‌گونهٔ عام (همگانی) در آن بیان شود، این امر به‌گونهٔ مبدئیت است نه اینکه در اینجا از مسایل می‌باشد.

۲

فصلی

در اینکه مفهوم وجود مشترک است و برآنچه که در تحت آن است محمولِ می‌باشد ـ حمل تشکیک نه حمل تواطؤ ـ

اما مشترک بودنش در بین ماهیات، این به اوّلیّات [2] نزدیک است، برای اینکه عقل بین دو موجود، مناسبت و مشابهتی را می‌یابد که همانندش را بین موجود و معدوم

۱. علم اسفل یعنی دانش زیرین، در مقابل علم برین که فلسفهٔ اعلاست می‌باشد. «م» ۲. تصدیقات و تصورات بدیهی و قضایای ضروری را اولیات گویند، زیرا حصول و بدست‌آمدن آنها ضروری بوده و نیازی به فکر و تأمل ندارند، و نیز از آن جهت اولیات می‌گویند که قابل تعریف نمی‌باشند و تعریفاتی که برای آنها شده همه تعریف دوری است، زیرا تمام مسائل برهانی بازگشت به بدیهیات می‌کنند و بدیهیات خود اصولی می‌باشند که نیازی به برهان ندارند، مانند اصلِ کُل بزرگتر از جزء است و غیره «فرهنگ عقلی».

نمی‌یابد، و چون موجودات در مفهوم باهم مشارکت ندارند و بلکه از تمام جهات باهم متباین‌اند، حال برخی نسبت به برخ دیگر همانند حال وجود است با عدم ـ در عدم مناسبت ـ و این برای اینکه در اسم باهم اتحاد دارند نیست، حتی اگر بپذیریم که برای دسته‌ای از موجودات و معدومات؛ اسمِ واحدی گذارده شده و اصلاً برای موجودات اسم واحدی گذارده نشده است، مناسبت بین موجودات و معدوماتی که در اسم باهم اتحاد دارند، بیشتر از آنچه که بین موجوداتی که در اسم باهم اتحاد ندارند نمی‌باشد و بلکه مِثل آنها هم نمی‌باشد، همچنان که عقل و خرد سالم حکم به این امر می‌کند.

این دلیل دربارهٔ فرد منصف بر بسیاری از دلایل و براهینی که در این باب بیان شده است برتری دارد ـ اگرچه جدل کننده را قانع نسازد ـ و تعجب از کسی است که قایل به عدم اشتراک آن می‌باشد ولی ناآگاهانه قایل به اشتراک آن است؛ برای اینکه وجود اگر در هر چیزی برخلاف وجود در دیگری باشد؛ اینجا چیز واحدی که بر آن حکم شود که آن غیرمشترک در آنها می‌باشد نیست، بلکه در اینجا مفهوماتی است که پایان ندارند و ناگزیر از اعتبار کردن هریک از آنها می‌باشد تا دانسته شود که آن (اعتبار) آیا همان است که مشترک در آنهاست یا نه؟ و چون نیازی به این نبود، از این امر دانسته می‌شود که وجود مشترک است.

و نیز (از دلایل اینکه مفهوم وجود مشترک است) رابطهٔ در قضایا و احکام است که خود نوعی از وجود می‌باشد، و آن در تمام احکام ـ با اختلافشان در موضوعات و محمولات ـ یک‌چیز است، و از دلایل آنکه: اگر مردی شعری سراید و قافیهٔ تمام ابیات آن را لفظ «وجود» قرار دهد، هرکس که شنید ناگزیر از دانستن این امر است که قافیه تکرار شده است (و هر یک از لفظ «وجود» شعر معنایی غیردیگری ندارد) برعکس آنکه اگر قافیهٔ تمام ابیات را مثلاً لفظ «عین [1]» قرار دهد؛ در این صورت بر شاعر حکم نمی‌شود که قافیه تکرار شده است (برای اینکه لفظ «عین» در هر بیتی یک معنای خاصی دارد) و اگر هرکس را علم ضروری حاصل نبود به اینکه مفهومِ از لفظ وجود در تمام ابیات یکی است، در اینجا حکم به تکرار نمی‌کردند، همچنان کهَ درصورت دومی حکم (به تکرار) نکردند.

۱. برای اینکه «وجود» یک معنی بیش ندارد و «عین» ـ آنچنان که گفته‌اند و دانسته شده ـ دارای هفتاد معنی می‌باشد. «م»

و اما اینکه (وجود) برآنچه که تحت خودش است محمول به تشکیک است ـ یعنی به اولویّت و اوّلیت و اَقدمیّت و اشدّیّت [۱] ـ برای آن است که وجود در برخی از موجودات مقتضی ذات آن موجود است غیرموجود دیگر، و در برخی دیگر به حسب طبع از برخ دیگر اقدم و پیشتر است و در بعضی دیگر تمام‌تر و قوی‌تر است، پس وجودی که دارای سبب نیست، سزاوار به موجود بودن است از غیر خود (که سبب دارد) و آن طبعاً برتمام موجودات تقدم و پیشی دارد [۲]؛ و همین‌طور وجود هر یک از عقول فعاله بر وجود زیرینی خود، و وجود جوهر بر وجود عرض، تقدّم و پیشی دارد.

و نیز (از دلایل اینکه) وجود مفارقی (مجردات) از وجود مادی قوی‌تر است، به‌ویژه وجودِ مادّه که در نهایت ضعف و گوئیا که شبیه عدم است، و نیز متقدم و متأخر و همین‌طور قوی‌تر و ضعیف‌تر که مانند دو مقومِ موجودات‌اند، ولی نسبت به ماهیات این‌گونه نیست، پس وجود، که در هر مرتبه‌ای از مراتب واقع است، تصور وقوعش در مرتبهٔ دیگری ـ نه پیشین و نه پسین ـ و نه وقوعِ وجود دیگری در مرتبه‌اش ـ نه پیشین و نه پسین ـ نمی‌گردد؛ و مشائیان هنگامی که گویند: عقل ـ مثلاً ـ طبعاً بر هیولا متقدم است و هیولا و صورت طبعاً ـ و یا به علّیّت [۳] ـ بر جسم متقدم‌اند، مقصودشان از این سخن این نیست که چیزی از ماهیت این امور بر ماهیت دیگری متقدم است و حمل جوهر برجسم و دو جزوش (هیولا و صورت) به‌واسطهٔ تقدم و تأخر است، بلکه مقصود این است که وجود آن بر وجود این متقدم است.

و بیانش اینکه: تقدم و تأخر در معنایی که تصور می‌شود بر دو وجه است: یکی به‌همان معنا است، به‌طوری که آنچه تقدم در آن است و آنچه که تقدم بدان است یک چیز باشد، مانند تقدم بعضی از اجزای زمان بر بعض دیگر، برای اینکه در آن ـ پیش‌ها و پس‌ها (قَبلیّات و بعدیّات) به عین هویات متجددشان که ذاتشان اقتضای آنها را دارد ـ وجود دارد، این وجود داشتن به‌واسطهٔ امر دیگری که عارض آنها شده باشد نیست. و

۱. یعنی به سزاواری و نخستین بودن و پیشتر و شدید و قوی‌تر بودن. «م» ۲. طبع گاهی مرادف طباع است و گاه مرادف طبیعت، و صفتی است مرکوز در اجسام و حالّ در آنها، و طباع مبدأ اوّل برای حرکت است و اطلاق بر صورت نوعیه نیز می‌شود و گویند طباع اعم از صورت است، طبع فلک مثلاً، یعنی آنچه مبدأ فعل جنبش آسمانی است که نام آن را نفس و طبع فلک هم گویند و به هر دو لفظ یک معنی را خواهند. «فرهنگ علوم عقلی» ۳. یعنی یا به سبب طبع و یا به سبب علت داشتن، یعنی به علّتی. «م»

دیگری آنکه (تقدم و تأخر) به‌همان معنا (که در شق اول گفته شد) نمی‌باشد و به‌واسطهٔ معنایی دیگر است، در این وجه آنچه تقدم در آن است از آنچه که تقدم بدان است جدا می‌گردد، مانند تقدم انسانی که پدر است بر انسانی که پسر است، نه در معنای انسانیت که در آن به تساوی گفته شده، بلکه در معنایی دیگر که عبارت از وجود و یا زمان است، پس هرچه که در آن دو تقدم و تأخر است، آن عبارت از وجود و یا زمان است، و آنچه که بدان تقدم و تأخر است، آن مخصوص پدر بودن و پسر بودن است.

همچنان که تقدم برخی از اجسام بر برخ دیگر در جسم بودن نیست، بلکه در وجود است، همین‌طور هنگامی که گفته شود: علت متقدم بر معلول است؛ معنایش اینکه وجودش متقدم بر وجود آن (معلول) می‌باشد، و همین‌طور تقدم دو، بر چهار و امثال اینها، پس اگر وجود اعتبار نگردد، تقدم و تأخری نیست، بنابراین تقدم و تأخر و کمال و نقص و قوه و ضعف در موجودات، به‌سبب نفس هویات آنهاست ـ نه به سبب امری دیگر ـ و در اشیاء و ماهیات، به سبب نفس وجودات آنهاست ـ نه به سبب خودشان ـ و توضیح بیشتر در این‌باره را برایت در مقام مباحث تشکیک در این کتاب خواهم داد؛ پس در اینجا روشن شد که: وجود به حسب مفهوم، امرِ عامّی است که بر موجودات به تفاوت حمل می‌گردد ـ نه مطلقاً به‌واسطهٔ تواطئو ـ .

۳
فصلی
در اینکه وجودِ عام بدیهی اعتباریِ عقلی است که مقوّمِ افراد خودش نیست

بیان آن اینکه: هرچه که به کُنه و حقیقتش ـ از حقایق خارجی ـ در اذهان مرتسم می‌گردد لازم است که ماهیتش محفوظ باشد ـ اگرچه نحوه و گونهٔ وجودش تبدل و دگرگونی یابد ـ و وجود چون حقیقتش این است که در اعیان (خارج) است، و هرچه که حقیقتش در اعیان است، محال است که در اذهان باشد، وگرنه انقلاب حقیقت از آنچه که به‌حسب نفسش بوده لازم می‌آید؛ بنابراین محال و ممتنع است که حقیقت وجود در ذهنی از اذهان حصول پیدا کند، و هرچه از وجود که در نفس مرتسم می‌گردد و کلّیت و عموم بر او عارض می‌شود، آن حقیقت وجود نیست، بلکه وجهی از وجوه و

حیثیتی از حیثیات و عنوانی از عناوین آن است، پس عموم آنچه از وجود که در نفس ـ نسبت به موجودات ـ مرتسم می‌گردد، عمومِ معنی جنس نیست، بلکه عمومِ امرِ لازمِ اعتباری انتزاعی است، مانند شیئیت برای اشیاءِ خاص ـ از ماهیات متحصل که دارای معانی مختلفی‌اند ـ .

و نیز اگر جنس برای افرادش باشد، باید انفصال و جدایی وجود واجبی از غیرخودش به‌واسطهٔ فصلی باشد، در آن صورت ذاتش دارای ترکیب می‌باشد و این امر محال است.

و اما (پاسخ) آنچه که گفته شده: هرچه که بر موجودات به تفاوت حمل می‌گردد، آن برایشان عرضی است، و وجود ـ همانطور که گذشت ـ حمل بر افرادش می‌شود، پس برایشان عرضی است، این سخن در نزد گروهی از پیروان پیشینیان ناتمام است ـ چنان که به‌زودی با خواست الهی برایت روشن خواهد گشت ـ .

۴
فصلی
در اینکه وجود را حقیقتی عینی (خارجی) است [۱]

چون حقیقت هرچیزی عبارت است از خصوصیّت وجودش که برایش ثابت می‌باشد، پس وجود، از این چیز، و بلکه از هر چیزی سزاوارتر است که دارای حقیقت

۱. بدان که خلافی آنچنان بین مشائیان و اشراقیان و غیرایشان از محققان، در وجود کلی طبیعی که از آن در زبان حکما تعبیر به ماهیت می‌شود و در نزد عرفا عین ثابت و غیراینها نامیده می‌شود نیست، و مقصود من از کلی طبیعی ماهیت «لابشرط» که وجودش در ذهن است و یک اعتبار عقلی می‌باشد نیست، بلکه ماهیتی است که خود مُقسِّمِ ماهیت مطلقه و مخلوطه و مجرده است، و این «مقسِّم» ابهامش از مطلقه‌ای که خود از اقسام آن است بیشتر و شدیدتر است، و سپس اینکه چگونه موجود نباشد در حالی که مخلوط خود از اقسام آن است؟ این مطلب تا اینجا کافی است... حال گوییم: نزاعی بین قایلان به اصالت وجود و قایلان به اصالت ماهیت، در اعتبار حیثیت تعلیلیه ـ و همین‌طور تقییدیه ـ در حمل موجود بر ماهیت نیست، زیرا ماهیت به حسب نفسش از وجود و عدم اِبا دارد، و چون حیثیت تقییدیه مجرد مفهوم وجود و یا اضافهٔ مقولیه به جاعل می‌باشد ـ البته طبق پندار این پوشیدگان که از شهود اصالت وجود محجوب‌اند ـ حمل موجود را جایز نمی‌دانند، زیرا انضمام معدوم به معدوم موجب استحقاق حمل موجود نمی‌شود، برای اینکه این مفهوم در عدمِ اِبای از وجود و عدم با ماهیات برابر است، چون او به حملِ اوّلی وجود است، بلکه مفهوم واجب‌الوجود ـ از آن‌روی که مفهوم است ـ حکمش این‌گونه است. ←

باشد، همچنان که سفید سزاوارتر است از آنچه که سفید نیست و سفیدی بر آن عارض می‌گردد سفیدتر باشد؛ پس وجود به ذات خود موجود است و دیگر اشیاء که غیر وجوداند به‌ذات خودشان موجود نمی‌باشند، بلکه وجودات عارض بر آنها هستند؛ پس در حقیقت وجود است که موجود می‌باشد، همچنان که مضاف همان اضافه است، نه آنچه از جوهر و کم‌وکیف و غیراینها مانند پدر و مساوی و مشابه و امثال اینها عارض آن می‌شود.

بهمن‌یار در کتاب «التحصیل» گوید: خلاصه آنکه: حقیقت وجود در اعیان است و بس، چون آنکه چنین حقیقتی دارد چگونه می‌تواند در اعیان نباشد؟

جدال و گریز

اما آنچه که شیخ اشراق در نفی تحقق و ثبوت وجود بدان چنگ‌زده که: وجود اگر در اعیان حاصل باشد باید موجود باشد [1]، برای اینکه حصول عبارت از وجود است، و هر موجودی دارای وجود است، پس برای وجودش باید وجودی باشد تا بی‌نهایت.

و اگر گوینده‌ای در دفع آن گوید: وجود موجود نیست، زیرا موجود به نفس خودش توصیف نمی‌گردد، همچنان که در عرف گفته نمی‌شود: سفیدی سفید است، غایت امر اینکه گفته شود: وجود (مانند) صاحب وجود نیست، همچنان که گفته می‌شود: سفیدی (مانند) شخص سفید نیست، و آن به این معنی معدوم است و موجب اتصاف چیزی به نقیض خود ـ در مقام صدقش بر آن ـ نمی‌گردد، برای اینکه نقیض وجود،

← و اما اضافهٔ اشراقیه، آن عین نور وجود است، همچنان که ایجاد حقیقی ـ نه مصدری ـ عین وجود حقیقی است و اتحاد عدد آن‌دو که روح حروف آن‌دو می‌باشد به نور اوست؛ پس بنابر آنچه که بیان داشتیم روشن شد که توهّم مصادره در سخن مصنف جداً سخنی سست و نابخردانه می‌باشد؛ جهت دیگر از سخافت و پندار نابخردانه در سخن مصنف اینکه: مراد قدس‌سره این است که حقیقت عبارت از ماهیت به‌شرط وجود است، و تا وجود با آن اعتبار نگردد دارای حقیقت نیست، و چگونه دارای حقیقت نباشد در حالی که اوست که ماهیت را دارای حقیقت می‌گرداند. «سبزواری»

۱. یعنی اینکه اعیان ظرفی برای وجودِ وجود باشد، نه اینکه اعیان ظرفی برای خودِ وجود باشد، چون این وجه اخیر محل نزاع نیست، و ما گوییم: اعیان ظرف خودِ وجودند یعنی ظرفی برای وجودِ خوداند، چون اگر خودِ وجود، وجودی برای غیر وجود ـ یعنی به‌اعتبار حصولش برای آن ـ باشد، حصولش برای خودش سزاوارتر است از اینکه حصول چیزی برای چیز دیگر باشد ـ به‌واسطه ضرورت انفکاک موجود از نفس خودش ـ «نوری»

عدم و «لاوجود» است ـ نه معدوم و «لاموجود» ـ .

و یا گوید که: وجود موجود است و وجود بودنش به‌عینه موجود بودنش است و آن عبارت از موجودیّت شئی است در اعیان ـ نه آنکه او را وجودِ دیگری است ـ بلکه او موجود ـ از آن جهت که موجود است ـ می‌باشد و آنچه که غیر او راست از اوست یعنی اینکه موجود است و وی را (وجود) در ذاتش می‌باشد توصیف می‌گردد و آن عین ذاتش است، همچنان که تقدم و تأخر که بین اشیاء زمانی است به‌واسطهٔ زمان است، همین‌طور آن‌دو، ـ ذاتاً ـ بین اجزای آن (زمان) ـ بدون نیاز به زمانی دیگر ـ هستند.

اگر گفته شود: بنابراین هروجودی واجب است، زیرا برای واجب معنایی جز آنچه که تحقق و ثبوتش به نفس خودش می‌باشد نیست؟

گوییم: معنی وجود واجب به نفس خود این است که او ذاتش بدون نیاز به فاعل و قابلی اقتضا(ی وجود) دارد، و معنی تحقق وجود به نفس خودش [1] این است که چون حصول داشته باشد یا به ذات خودش است ـ همچنان که در واجب‌الوجود می‌باشد ـ و یا حصولش به‌واسطهٔ فاعلی است که تحقق و ثبوتش نیاز به وجود دیگری ندارد که بدان قائم باشد ـ برعکس غیروجود ـ چون غیر وجود پس از اثرگذاری و تأثیر فاعل، تحققِ به وجود او یافته و متصف به وجود می‌گردد.

خلاصه آنکه وجود به ذات خود امری عینی است، خواه اطلاق لفظ «مشتق» بر آن به‌حسب لغت درست باشد و یا اینکه درست نباشد؛ ولی حکما وقتی می‌گویند: این موجود استِ، از این گفتن مقصودشان این نیست که وجود زاید بر اوست، بلکه گاهی زاید است و گاهی زاید نیست، مانند وجود واجبی که مجرد از ماهیت است (که وجود عین ذاتش است و زاید نیست) و موجود دارای ماهیت و یا غیرصاحب ماهیت به‌واسطهٔ بیان و برهان دانسته می‌شود نه اینکه موجود است، پس مفهوم موجود نزد اینان مشترک بین دوقسم است.

۱. معنی موجود در مقام برهان چیزی است که وجود برایش ثابت باشد، خواه از باب ثبوت شئی برای خودش باشد ـ که بازگشت به عدمِ انفکاکش از خودش دارد ـ و یا از قبیل ثبوتش برای غیرخودش باشد؛ این معنی برای موجود و نظایر آن از مشتقات، به‌حسب مصطلح عقل و برهان است که در آن توقع طلب حقایق اشیاء ـ آن‌گونه که در نفس‌الامر هستند ـ می‌باشد، خواه آنچه را که برهان اقتضایش را دارد مطابق لغت باشد و یا اینکه نباشد، در اصطلاح بحث و نزاعی نیست. «نوری»

و به این (برهان) آن مطلبی را نیز که گفته‌اند دفع می‌گردد که: وقتی وجود بودنِ موجود اعتبار و اَخذ گردد، عبارت از نفس وجود است، پس حملش بر وجود و غیروجود به یک معنی نمی‌باشد، چون مفهوم آن (موجود بودن) در اشیاء این است که آن چیزی است دارای وجود، و در نفسِ وجود عبارت است از اینکه وجود است و بر همگان جز به یک معنی اطلاق نمی‌کنیم، و در آن حال ناگزیر از اَخذ و اعتبار وجود بودن به‌معنی موجود می‌باشیم، همچنان که در دیگر اشیاء این‌گونه است، یعنی آن‌چیزی است که دارای وجود است، و از این لازم می‌آید که وجود را وجودی باشد و آن را نیز وجودی... و همین‌طور تا بی‌نهایت و سخن قطع و بریده می‌شود.

چون گوییم: این اختلاف بین اشیاء و بین وجود، در مفهوم موجود نیست، بلکه نزد همگان یک مفهوم است، خواه مطابق اطلاق آنان از جهت عرف لغویان باشد و یا اینکه نباشد، و این امر که موجود مشتمل بر اَمری است غیروجود و یا اینکه نیست بلکه محضِ وجود است، از خصوصیات آنچه که بر او صدق می‌کند سرچشمه گرفته ـ نه از نفسِ مفهوم وجود ـ و نظیر این امر چیزی است که ابن‌سینا در الهیات شفا می‌گوید: در واجب‌الوجود، گاه نفسِ (خود) واجب‌الوجود ـ مانند واحد ـ تعقل می‌شود و دیگرگاه نفس واحد تعقل می‌گردد، و گاهی هم این تعقل می‌شود که مثلاً ماهیت او انسان و یا جوهر دیگری از جواهر است و این انسان همان واجب‌الوجود است، همچنان که از واحد تعقل می‌شود که آن یا آب است و یا هوا و یا انسان، در حالی که او واحد است؛ و باز گوید: در این صورت فرق است بین ماهیتی که برآن واحد و یا موجود عارض می‌شود و بین واحد و موجود ـ از آن حیث که واحد و موجود است ـ.

در تعلیقات (شفا) گوید: اگر پرسیده شود که آیا وجود موجود است و اینکه موجود نیست، جواب گوییم: وجود موجود است، به این معنی که حقیقت وجود این است که موجود است، زیرا وجود همان موجودیّت است؛ و تأیید این مطلب چیزی است که در حواشی شریفیّه آمده و آن اینکه: مفهوم شئی در مفهوم ناطق ـ مثلاً ـ اعتبار نمی‌شود، وگرنه عَرَض عام داخل در فصل بود، و اگر در مشتق اعتبار شود؛ شئی بر آن صدق نکرده مادهٔ امکانِ خاص ـ به ضرورت ـ انقلاب پیدا می‌کند، بنابراین آن «شئی» که دارای ضحک (خنده) است عبارت از انسان می‌باشد و ثبوت شئی برای خودش

ضروری است، پس بیان «شئی» ـ در تفسیر مشتقات ـ بیانی است که ضمیر «الذی» یعنی آن چیزی که در آن بیان می‌شود بدان بازگشت دارد، و همین‌طور است آن چیزی که بزرگان از متأخران ـ از اتحاد عرض و عرضی ـ بدان قایل‌اند، و اگرچه در آن استواری ندارند؛ و همین‌طور است آن چیزی که نظر شیخ‌الهی (سهروردی) در آخر کتاب تلویحات بر آن ختم شده که: نفس و آنچه که فوق نفس از مفارقات است همگی انّیّات ناب و وجودات خالص‌اند [1]؛ و نمی‌دانم با این تصریح چگونه نفی وجود از اینکه امری واقعی و عینی است از وی (سهروردی) مسموع می‌افتد؟ و این جز تناقض در سخن چیز دیگری است؟

سپس گوییم: اگر برای وجود افراد حقیقی ـ آن‌سوی حصص [2] ـ نباشد، متصفِ به لوازم ماهیاتی که دارای ذوات مخالف هم و مراتب مخالف هم هستند نمی‌شد، ولی متصف بدانها است؛ زیرا وجود واجبی به‌ذات خود بی‌نیاز از علت است و وجود ممکن به ذات خود نیازمند به علّت است، چون شکی نیست که نیاز و بی‌نیازی از لوازم ماهیت و یا لوازم مراتب ماهیت‌اند که از جهت کمال و نقص متفاوت‌اند، در این‌صورت ناگزیر از این است که در هر یک از موجودات امری آن‌سوی حصّه ـ از مفهوم وجود ـ باشد، وگرنه وجودات از جهت ماهیت مخالف هم نبودند ـ چنانکه مشائیان قایل‌اند ـ و یا اینکه از جهت مراتب مخالف هم نبودند ـ همچنان که گروه دیگری بر این عقیده‌اند ـ برای اینکه کلی ـ مطلقا ـ با قیاس به حصصش، نوعِ غیرمتفاوت است.

اما آن کس که گفته: اگر برای وجود، در ماهیات افرادی غیر از حصص بود، هرآینه ثبوت فردِ وجود برای ماهیت فرع بر ثبوت آن (ماهیت) بود، به ضرورت اینکه: ثبوت چیزی برای دیگر چیز، فرع بر ثبوت آن دیگری است، لذا آنرا ثبوتی پیش از ثبوتش می‌باشد، و به‌واسطهٔ عدم خصوصیّت این‌که وجود دارای فرد است، مستقیم و درست

۱. نفس از آن جهت انّیّت ناب است که هرچه مافوق آن و غایت استکمالش می‌باشد این چنین است و حدّومرزی ندارد که در آنجا بایستد. «سبزواری» ۲. حصه عبارت از طبیعت مقیدِ به قیدِ شخص که قید خارج و اضافه داخل باشد و حصص وجود، نفسِ مفهوم مضاف به ماهیت است به‌نحوی که اضافه داخل و مضاف‌الیه خارج باشد، و مفهوم وجود انتزاعی مقول به تشکیک بوده و او را حصص مختلفه‌ای است به کمال و نقص، و اکمل آن حصص، حصّه‌ای است که عین وجود حقیقی است. «فرهنگ علوم عقلی»

نیست، بلکه اصل این اتصاف ماهیت است به وجود، خواه وجود دارای افراد عینی (خارجی) باشد و یا جز حصص افرادی نداشته باشد.

تحقیق این سخن آنکه: وجود، عین ثبوت ماهیت است نه ثبوت چیزی برای ماهیت، تا آنکه فرع ثبوت ماهیت باشد؛ و چون همگان از این نکته غفلت کرده‌اند مشاهده‌شان می‌کنی که گاهی قاعدهٔ کلی را که قایل به فرعیّت ـ با استثناء ـ است تخصیص می‌دهند و گاه دیگر از آن به استلزام روی می‌آورند و دیگرگاه ثبوت وجود ذهنی و عینی را انکار می‌کنند و می‌گویند: ماهیت دارای اتحاد به مفهوم موجود است و آن امری بسیط، مانند دیگر مشتقات است که در زبان فارسی از آن به «هست» و همانند آن تعبیر می‌شود، و آن را در ذهن و خارج هیچ مبدئی نیست؛ و امثال این‌گونه کجرویها.

۵
فصلی
در اینکه تخصّص وجود به چیست؟

باید دانسته شود که تخصّص [1] (امری را به چیزی مخصوص گردانیدن) هر وجودی یا به نفس حقیقتش است و یا به‌مرتبه‌ای از تقدم و تأخر و شدت و ضعف، و یا به نفس موضوعش؛ اما تخصصِ وجود به نفس حقیقت تامِ واجبی، و یا به‌واسطهٔ مراتبش در تقدّم و تأخر و شدت و ضعف و بی‌نیازی و فقر، عبارت از تخصّص اوست به شئون ذاتیش به اعتبار حقیقت بسیطش که نه جنس دارد و نه فصل؛ اما

۱. از تشخص (که نحوهٔ وجود خاص هر موجودی است) به تخصّص (امری را به چیزی مخصوص گردانیدن) گذر کرده، همچنان که در کتاب شواهد الربوبیه تعبیر به امتیاز کرده است (تشخص موجودات به‌وجود خاص آنهاست و امتیاز اشیاء و موجودات از یکدیگر به مراتب وجودی است و همان مراتب است که افراد را از یکدیگر ممتاز و مشخص می‌دارد) این را اشاره‌ای لطیف و نکته‌ای باریک است و آن اینکه: وجود نزد او واحد است و متطوّر به اطوار و متشأن به شئون و دارای مراتب، و تفصیل مقام اینکه در زنجیرهٔ طولی تشخص موجودات به تقدم و تأخر ذاتی و امثال اینها است، پس حیثیت پیش بودن ـ مثلاً ـ مقوم موجود است ولی نه مانند تقویم جزء نسبت به کل، ولی مفهوم پیش بودن مقوّم نیست، برای اینکه آن از مقولهٔ اضافه است و وجود بدان تقوّم نمی‌دارد، آری! این مفهوم در وجود، لازمِ غیرمتأخِر در سلسلهٔ عرَضی ـ به‌واسطهٔ عوارض ـ است، همچنان که در شواهد گفته، و یا به‌واسطهٔ عوارض مادی است ـ اگر در مواد واقع گردد ـ ... . «سبزواری»

تخصّصش [1] به موضوع خود؛ یعنی ماهیاتی که در اعتبار عقل متصف بدان‌اند، آن به اعتبار شئون او در نفس خود نمی‌باشد، بلکه به اعتبار آن چیزی است که از او، یعنی ماهیاتی که دارای ذوات مخالف هم هستند برانگیخته می‌شود، اگرچه وجود و ماهیت، در هر صاحب ماهیتی در عین (خارج) متحداند، و این امری شگرف است که رازش به‌زودی برایت روشن خواهد شد.

ابن‌سینا در مباحثات (مشرقی) گوید: وجود در ذات ماهیات به‌واسطهٔ نوع باهم اختلاف ندارند، بلکه اگر اختلافی هست به‌واسطهٔ شدت و ضعف است، و ماهیات اشیاء به‌واسطهٔ نوع دارای وجوداند، و آنچه در آنها از وجود است از جهت نوع هیچ اختلافی باهم ندارند؛ برای اینکه انسان به‌واسطهٔ نوع مخالف اسب است، این به سبب ماهیتش است نه وجودش؛ پس تخصّص برای وجود بر وجه اول به حسب ذاتش به ذاتش می‌باشد ولی بر وجه دوم به اعتبار آنچه با او است در هر مرتبه از نعوت و صفات کلی که هست می‌باشد؛ و در تعلیقات (شفا) گفته: وجود مستفاد از غیر ـ از آن جهت که متعلق به غیر است ـ مقوّمِ او است، همچنان که استغنای از غیر مقوّمِ واجب‌الوجود به ذات خود است، و مقوّمِ هر چیزی جایز نیست که از او جدا باشد، چون آن، برای وی ذاتی است.

و جای دیگر از آن گوید: وجود یا این است که نیازمند به غیر است، بنابراین نیازش به غیر مقوّمِ او است؛ و یا این‌که از غیر بی‌نیاز است، این هم مقوّمِ اوست، و جایز

۱. اگر گویی: چگونه امتیاز وجودات به ماهیات است و ماهیات پیش از وجودات تقرّر ندارند، تا اینکه امتیازشان منشائی برای امتیاز وجودات باشد؟ بلکه پس از وجودات هم تقرّری ندارند، چنانکه عقیدهٔ شما در اصالت وجود است.

گوییم: شرط در امتیاز داشتن ـ به سبب ماهیات ـ و پیش بودن ماهیات و اصالت داشتن آنها نیست، بلکه حصول ماهیات متکثر مقارن حصولِ وجود کافی است، و این متحقق می‌باشد، برای اینکه ماهیت به سبب تحقق وجود ـ بالعرض ـ متحقق است و به‌سبب جعل وجود ـ بالعرض ـ مجعول است ـ همان‌گونه که عقیدهٔ ماست ـ این را به‌واسطهٔ حصول شعاعات رنگارنگ، به رنگهای شیشه‌ها که پذیرای تابش تابنده‌اند اعتبار کن، خواهی دریافت که رنگ شیشه‌ها مقارن حصول شعاعات پدید می‌آید؛ ماهیات، اکوانی پیش دارند، پس می‌سزد که امتیازشان در عالم پیشین منشأ امتیاز وجودات در عالم پسین باشد و منتهی به اعیان ثابته گردد که در مرتبهٔ واحدیت لازم اسماء و صفات‌اند و این ماهیات و امتیازاتشان «لامجعول»اند به «لامجعول» بودن ملزوم، پس سئوال از سبب امتیاز منقطع می‌گردد. «سبزواری»

نیست که وجود محتاج، غیرمحتاج را پدید آورد، همچنان که جایز نیست وجود مستغنی، محتاج را پدید آورد، وگرنه مقوّم به غیرخودش بوده و حقیقت هر دو تبدّل و دگرگونی پیدا کرده است؛ پایان سخن او.

گویم: خردمند فرزانه به نیروی فراست خویش از سخن او آنچه را که ما درصدد اقامهٔ برهان ـ هرگاه زمانش فرا رسد ـ هستیم می‌فهمد که: تمامی وجودات امکانی و انیّات ارتباطی تعلقی، اعتبارات و شئون وجود واجبی و اشعه و سایه‌هایی از نور قیومی‌اند که به‌حسب هویّت هیچ استقلالی ندارند و امکان اینکه آنها را ذواتی جدا و انیّاتی مستقل مشاهده کرد نیست، چون تابع بودن و تعلقِ به غیر داشتن و فقر و نیاز، عین حقایق آنها است، نه اینکه به اِزای آنها (شئون واجبی) دارای حقایقی هستند و تعلق به غیر و فقر و نیاز به او عارض آنها شده است، بلکه آنها در ذات خود محض فقر و تعلق‌اند، بنابراین آنها را هیچ حقیقتی جز اینکه تابعان یک حقیقت‌اند نیست، پس حقیقت یکی است و غیرآن جز شئون و فنون و حیثیات و اطوار و لمعات نور و تابش‌ها و تجلیات ذات آن حقیقت نمی‌باشند.

هرچه در عالم کون است یا وهم است و یا خیال   و یا عکس‌هایی است که در آینه‌هاست و یا سایه‌هاست

و ما به فضل و یاری الهی برهانی تابناک و عرشی بر این مطلب عالی شریف و محبوبِ ارجمندِ لطیف اقامه کرده‌ایم که در موضعش که وعده کرده‌ایم با خواست خدای بزرگ خواهیم آورد و رساله‌ای هم بر حدّ خودش تألیف کرده‌ایم که نامش را «طرح الکونین» گذارده‌ایم.

و گفته‌اند: تخصص وجود در ممکنات به‌واسطهٔ اضافه‌اش به موضوع خودش است، نه اینکه اضافه از خارج الحاق بدان شده، پس وجودِ دارای موضوع عَرَض است و هر عَرَضی هم در موضوعش متقوم به وجودش می‌باشد، بنابراین وجود ماهیتی متقوَّم است به‌اضافه‌اش به این ماهیت ـ نه آنچنان که شئی در مکان می‌باشد ـ برای اینکه بودنش در نفس خودش غیر بودنش در مکان است و این استوار نیست، برای اینکه بودن عَرَض در نفسِ خودش، نفسِ بودنش در موضوعش می‌باشد، این بنابر آنچه است که تقریر شده، یعنی وجود اَعراض در نفسِ خودشان همان وجودشان است برای موضوعاتشان، ولی وجود با قیاسِ به موضوعش، مانند اَعراض با قیاس به موضوعاتشان

نیست، برای اینکه غیرموضوع بودن چیزی، بودنش در نفس خودش، بودنش برای موضوع نیست، بلکه وجود، نفسِ بودن موضوع است ـ نه بودن چیز دیگری برای آن ـ همچنان که نوری که قائم به جسم است نفس ظهور جسم است، نه ظهور چیزی برای جسم؛ بنابراین فرق است بین بودن چیزی در مکان، و بودن چیزی در موضوع؛ و این مفهوم از سخن گویندهٔ مذکور است.

سپس (گوییم:) فرقِ دیگری بین بودن چیزی در موضوع و بین نفسِ بودن موضوع است که بر این مطلب ابن‌سینا در تعلیقات بیانی دارد که گوید: وجود اَعراض در نفس خودشان عبارت است از وجودشان در موضوعاتشان، جز اینکه عَرضی که همان وجود است چون مخالف آنهاست، یعنی برای نیازشان به وجود تا اینکه موجود گردند، و بی‌نیازی وجود از وجود تا اینکه موجود باشد، جایز نیست که گفته شود: وجود او در موضوعش همان وجودش در نفسش می‌باشد، یعنی وجود را وجودی است همچنان که سفیدی را وجودی است؛ بلکه به این معنی که: وجودش در موضوعش نفس وجود موضوعش است، و غیر او از اَعراض، وجودش در موضوعش وجود آن غیر می‌باشد؛ بنابراین لازم است که حمل گردد، نه آن‌گونه که گروهی از حمل، حملِ بر اعتباری بودن وجود فهمیده‌اند؛ و اینکه (وجود) امری انتزاعیِ مصدری است، سخنی است که در موضوع دیگر از تعلیقات بیان داشته و گفته: وجودی که جسم راست عبارت از موجودیت جسم است، نه حالِ سفیدی و جسم در سفید بودنش، برای اینکه سفید بودن، در آن سفیدی و جسم کافی نیست.

و شاگردش (بهمن‌یار) در کتاب تحصیل گوید: ما اگر گفتیم این موجود است، مقصودمان از آن وجود عام نیست، بلکه لازم می‌شود که هر موجود به وجودی خاص تخصیص بردارد، و وجود یا تخصیص به فصل‌هایی می‌خورد ـ در این صورت وجود مطلق ـ جنس می‌شود ـ و یا اینکه وجود عام از لوازم معانی خاصِ آنها می‌شود، و بدین سبب شئی موجود می‌گردد.

و باز در آن کتاب گوید: هر موجودِ دارای ماهیت دارای ماهیتی است که در آن صفتی است که بدان موجود گردیده است و حقیقت آن صفت اینکه آن واجب (برای صدور) شده است.

گویم: سخن او ترا به اشتباه نیندازد که: وقتی گفتیم وجود این‌گونه است، مقصودمان از آن، موجودیت آن است، و اگر وجود چیزی بود که بدان شئی در اعیان می‌گردید، هرآینه نیاز به وجودی دیگر داشت و در نتیجه تسلسل پیدا می‌آمد، بنابراین وجود، نفس صیرورت شئی است در اعیان، پایان سخن او.

زیرا مقصود او (بهمن‌یار) از موجودیت، معنیِ عامِ انتزاعی مصدری نیست که لازمِ وجودات خاصه است، بلکه مراد از آن وجود ناب و خالصی است که موجودیتش به نفس خودش می‌باشد و موجودیت ماهیت بدان، نه به امری دیگر ـ غیر حقیقت وجود ـ که بدان موجود می‌گردد و از آن تعبیر به نفس صیرورت شئی در اعیان شده است و از آن امرِ مفروض دیگر، تعبیر به آنچه که بدان شئی در اعیان می‌گردد شده تا بخش‌های سخنش ـ چه پیشین و پسین ـ باهم سازگاری داشته باشد.

چقدر گام‌های متأخران در این قسمت لغزیده است؟ چون این سخنان و امثال اینها را که از ابن‌سینا و هم‌ردیفان و پیروانش نقل شده حمل بر اعتباری بودن وجود کرده‌اند و اینکه او (وجود) را در ماهیات هیچ فردی جز حصص نیست و سخنان را از جای خودش جابجا کرده‌اند.

و من در مقام اعتقاد به اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیات که بودم از اینان دفاع می‌کردم تا اینکه پروردگارم هدایتم فرمود و کشفی روشن عنایتم فرمود تا برایم روشن شد که کار برعکس این است، یعنی وجودات که در عین (خارج) واقع‌اند حقایق اصیل‌اند و ماهیات که از آنها در عرفِ گروه کشف و یقین تعبیر به اعیان ثابته شده، مطلقا بوی وجود را نشنیده‌اند، همچنان که در خلال سخنان آیندهٔ ما روشن خواهد شد و نیز به‌زودی خواهی دانست که مراتب وجودات امکانی که حقایق ممکنات‌اند جز اشعه و تابش‌های نور حقیقی و وجود واجبی ـ جل مجده ـ نیستند، و در اِزای آن اموری مستقل و هویاتی قائم به‌ذات خود نمی‌باشند، بلکه تنها شئونات یک ذات‌اند و دگرگونیها (و اشکال جلواتِ) آن حقیقت یگانه می‌باشند، و تمام اینها با برهان قطعی در جای خودش ثابت است و این حکایتی از آن بسط و تحقیق است که به‌زودی بر تو خوانده خواهد شد.

پس اکنون برایت روشن شد که مفهوم وجودِ عام، اگرچه امری ذهنیِ مصدریِ انتزاعی است ولی افراد و ملزوماتش اموری عینی می‌باشد، چنانکه شئی به قیاس با

افرادش از اشیاء مخصوص این‌چنین است، پس نسبت مفهوم وجود به افرادش مانند نسبت مفهوم شئی است به افرادش، ولی وجودات معانی مختلفی‌اند که نامهاشان مجهول است، خواه به سبب ذات اختلاف داشته باشند و یا به‌واسطهٔ مراتب کمال و نقص؛ شرح اسماء آنها اینکه: وجودِ چنین و وجودِ چنان و وجودی که آن را سبب نیست، همگان را وجود عام بدیهی در ذهن لازم می‌آورد و ماهیات، معانی مختلفی‌اند که نامها و خواصّ‌شان معلوم است.

۶
فصلی
در اینکه وجودات هویات بسیطی هستند و اینکه: حقیقت وجود مطلقا معنی جنسی و نوعی و کلی ندارد

بدان که حقایق وجودی تقوّم به جنس و فصل ندارند؛ و بیانش ـ پس از اثبات در علم منطق ـ آنکه: نیاز جنس به فصل، در تقوّمش از آن جهت که خودش خودش است نمی‌باشد، بلکه (تقوّمش) در آن است که پیدا می‌شود و بالفعل حصول پیدا می‌کند، زیرا فصل نسبت به جنس مانند علت مفیده (عطا کننده وجود) است، البته به اعتبار برخی از ملاحظات تفصیلی عقلی، یعنی اگر حقیقت وجود را جنسی و فصلی باشد، باید جنسش یا حقیقت وجود باشد و یا ماهیت دیگری که عارض وجود شده باشد، بنابر اول، لازم می‌آید که فصل معنا و حقیقتی را ببخشد که دارای جنس باشد، در این صورت فصل مقسِّم، مقوّم می‌باشد و این خلف است [1]، و بنابر تقدیر دوم، حقیقت وجود یا فصل باید باشد و یا چیز دیگری (یعنی نوع) و بنابر هردو تقدیر خلاف فرض [2] لازم می‌آید، برای اینکه طبایع محمول به حسب وجود متحداند و به حسب معنی و مفهوم مختلف، در اینجا کار این‌چنین نیست.

و نیز ترکیبِ وجود را لازم می‌آورد که آن را مطلقاً سببی نیست، و این محال و غیرممکن است.

۱. این اصطلاح به معنی: این خلاف فرض است می‌باشد «م» ۲. و آن لزوم آنچه که بدان اتحاد است عین آنچه بدان اختلاف است می‌باشد. «نوری»

و اما آنچه که در نفی جنس بودنِ وجود گفته شده آنکه: اگر جنس باشد باید فصلش یا وجود باشد و یا غیروجود؛ اگر وجود باشد لازم می‌آید که فصل مکان نوع باشد ـ چون جنس بر وی حمل می‌شود ـ و اگر غیروجود باشد لازم می‌آید که وجود غیروجود باشد و این سخنی سست و بی‌ارزش است، برای اینکه فصولِ جواهر بسیط مثل جواهر است، و این (فصول) انواعی که ـ بالذات ـ مندرج در تحت جوهر می‌باشند نیستند [1]؛ بلکه فقط فصول‌اند؛ و همین‌طور فصل حیوان مثلاً، بر آن حیوان حمل می‌شود، و از این امر لازم نمی‌آید که فصل حیوان برایش نوع باشد؛ و چگونگی این امر به‌زودی بیان خواهد شد [2].

و چون نفی جنس بودن وجود ـ از نفی مخصصات فصلی از آن ـ اثبات شد، لذا با چنین بیانی انتفاء نوعیتش هم روشن می‌شود [3].

خلاصه آنکه: عموم و کلیّت آن بستگی به انتفای آنچه بدان، اختلاف غیرفصلی از آن واقع می‌گردد دارد، مانند مخصصات خارجی، از مصنفات و غیراینها، برای اینکه این امور، در موجود بودنِ بالفعل شئی اسباب‌اند ـ نه در تقویم معنی ذات و تقریر ماهیت آن ـ و همانطور که نوع در اینکه متصف به معنی جنسی باشد نیاز به فصل ندارد، بلکه در محصَّل بودنش بالفعل (نیاز به فصل دارد) همین‌طور شخص در متصف بودنش به معنایی که عبارت از نوع است نیاز به مشخِصّ ندارد، بلکه نیازش به او در این است که موجود باشد، و این در غیر حقیقت وجود تصور می‌گردد، پس اگر موجودی که حقیقتش وجود است به چیزی که زاید بر ذاتش باشد تشخص یابد، هرآینه مشخِصّ داخلِ در ماهیت نوع خواهد بود؛ پس ثابت شد که هرچه حقیقتش وجود است، معنی جنسی و نوعی و کلّیِ از کلیّات نیست، و هر کلّی اگرچه از سه‌تای باقی است، ولی بازگشت به جنس و یا نوع دارد.

پس روشن گشت که وجودات عبارت از هویات عینی‌اند که به ذات خویش متشخص می‌باشند، بدون اینکه به جنسیّت و نوعیّت و کلیّت و جزئیت توصیف

۱. بلکه بالعرض‌اند، مانند اندراج ملزومات تحت لوازم خود که آنها در ماهیت آنها داخل نمی‌شوند. «هیدجی»
۲. در مرحلهٔ چهارم در فصلی در چگونگی فراگیری و اخذ جنس از ماده و فصل از صورت «هیدجی»
۳. برای اینکه نسبت بین شخص و طبیعت نوعی مانند نسبت فصل است به جنس. «هیدجی»

گردند، یعنی مندرج در تحت نوع و یا جنس، و یا اینکه متشخص به امری زاید بر ذات خود باشند، بلکه به‌ذات خود متمیزاند ـ نه به امری فصلی و یا عرضی ـ و چون آنها را جنسی و فصلی نیست، بنابراین حدّی ندارند، و چون به‌واسطهٔ اشتراکشان در وجود حدّی ندارند، برهانی بر آنها نیست، پس علم به آنها یا به‌واسطهٔ مشاهدهٔ حضوری است و یا به‌وسیلهٔ استدلال بر آنها ـ به‌واسطهٔ آثار و لوازمشان ـ پس شناخت آنها جز شناخت ضعیفی نیست.

۷
فصلی
در اینکه حقیقت وجود به‌هیچ وجهی از وجوه سبب‌بردار نیست

می‌بینم از آنچه که برایت بیان داشتم پی‌بردی که حقیقت وجود ـ از آن جهت که حقیقت وجود است ـ امکان ندارد که از کثرت عینیِ خارجی و یا ذهنیِ فعلی و یا عقلی تحلیلی تألیف و جمع آمده باشد؛ آیا تو نیستی که چون به آنچه جوهر ذات از آن و از غیر آن تألیف شده می‌نگری، ذات را از سنخ آن، و جوهرش را مشتاق آن‌دو می‌یابی؟ اگرچه آن (ذات) اثر صادر از آن‌دو نبوده باشد، بلکه حقیقتش در این بوده است که آن (ذات) از آن جهت که خودش خودش است، قوام به آن‌دو دارد، بلکه جوهر ذات به‌عینه همان جوهر این دو جوهر (وجود و حقیقت وجود) می‌باشد، خواه به حسب خصوصِ خارج باشد و یا ذهن و یا مطلقاً خصوص واقع باشد، بنابراین برای حقیقت وجود ـ از آن‌جهت که حقیقت وجود است ـ مبادی جوهری فرض شده که جوهر ذاتش از آنها تألیف و جمع آمده است، پس هریک از این مقومات و یا برخی از آنها یا محض حقیقت وجوداند که وجود پیش از خودش به‌واسطهٔ این مبدأ حصول پیدا کرده، و یا اینکه همه و یا یکی از آنها (مبادی) امری غیر از وجود است، پس آیا فرض شده حقیقت وجود است؟ مگر چیزی باشد که آن‌سوی این اَمری که غیروجود است باشد؛ پس فرض شده مجموع این امور است که بازگشت به این دارد که برخی از آن (حقیقت وجود) است و یا خارج از آن می‌باشد.

و نیز لازم می‌آید که غیر وجود ـ به واسطهٔ وجود ـ متقدم بر وجود باشد، و این امر

تباهیش قطعی و محال بودنش بدیهیِ فطری است.

و نیز حصولِ حقیقت وجود برای این مقومات پیش‌تر از حصولشان به آنچه که بدان تقوم دارند ـ یعنی وجود ـ بوده، پس حصول چیزی پیش از خود شئی لازم می‌آید و در نتیجه وجود برخود دور می‌زند (یعنی دور لازم می‌آید) و این امر ممتنع و محال است؛ بنابراین محال است که ذات حقیقت وجود، گِرد آمده از اجزایی باشد که در وجود باهم تباین و جدایی داشته باشند، مانند ماده و صورت، و یا اینکه منتهی به اشیائی شود که در حقیقت و وجود باهم اتحاد دارند.

خلاصه آنکه: به‌هیچ وجهی از وجوه تصوّر تحلیل حقیقت وجود به این چیز و آن چیز امکان‌پذیر نیست، برای اینکه صِرف و حقیقت ناب و خالصِ تکراربردار نیست و به‌حسب خود اصلاً دو نمی‌گردد ـ نه از جهت عین (خارج) و نه از حیث ذهن و نه مطلقا ـ

و چون محال بودن پیش بودن غیروجود را بر وجود دانستی برایت روشن شد که وجود از آن جهت که وجود است به‌نفس خود تقرر و ثبات داشته و به ذات خویش موجود است، پس تقرر نفسش است و وجود ذاتش، لذا به حسب ذاتش اصلاً به‌چیزی تعلق ندارد، بلکه به حسب تعیناتش است که عارض شده و دگرگونی‌هایش که ملحق بدو گردیده [1].

بنابراین وجود ـ از آن‌جهت که وجود است ـ فاعلی ندارد که از وی سرچشمه گرفته باشد، و ماده‌ای ندارد که آن ماده استحاله و دگرگونی بدان پیدا کرده باشد، و موضوعی ندارد که در آن پدید آمده باشد و صورتی ندارد که بدان صورت تلبّس و آمیزش پیدا کند، و غایتی ندارد که برای آن غایت باشد، بلکه او فاعلِ تمام فاعلها و صورت تمام صورتها و غایت تمام غایتها می‌باشد، چون خودش غایت آخرین و خیر محضی است که تمام حقایق و همگی ماهیات بدو منتهی می‌گردد، پس وجود از آن برتر است

۱. لحوق چیزی غیرمستقل، مانند لحوق سایه است به صاحب سایه و عکس به صاحب عکس، نه مانند لحوق چیزی به چیزی تا حصول پیدا کند و برای وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ دومی تصور شود، برای اینکه وجود واحد عددی نیست تا اینکه برایش دومی تصور گردد، و وجود صِرف و ناب هرجا که برایش دومی تصور و فرض شد، آن دومی عین آن و خودش است، چون او نور است و اشیاء تابشهای او، و او اصل است و غیر او فرع‌های وی. «نوری»

که اصلاً به سببی تعلق بگیرد، چون روشن شد که وی را مطلقاً سببی نیست، نه سبب بدان و نه سبب از آن و نه سبب در آن و نه سبب برای آن؛ و به‌زودی بر تفاصیل این معانی ـ با خواست الهی ـ آگاهی خواهی یافت.

اِشکالات و از اشکالات بیرون آمدن

تا اینجا چند شبههٔ دیگر در اینکه وجود دارای حقایق عینی است باقی‌مانده (که جواب می‌گوییم:) از آن جمله آن چیزی است که صاحب کتاب تلویحات (شیخ شهاب‌الدین سهروردی) بیان داشته که: اگر وجود در اعیان صفتِ ماهیت باشد، بنابراین آن (ماهیت) قابل است، یا این است که آن (ماهیت) پس از وجود موجود شده، پس وجود مستقلاً ـ بدون ماهیت ـ حصول داشته است، بنابراین قابل بودن و صفت بودنی در کار نیست؛ و یا این است که پیش از وجود و یا با وجود، موجود بوده است، پس ماهیت موجودِ با وجود است ـ نه به‌واسطهٔ وجود ـ لذا آن (شبهه) را انواع و اقسام دیگری است که چون تالی (قضیه) به‌کلی باطل است، مقدم هم این‌گونه است.

جواب از آن (شبهه‌اینکه) مختار ما این است که ماهیت در اعیان با وجود معیت و همراهی دارد، و آنچه که معیت بدان تحقق دارد نفس وجود است که آن (ماهیت) بدان موجود است ـ بدون نیاز به وجودی دیگر ـ همچنان که معیّت زمانی که بین حرکت و زمانی که در آن حصول یافته حاصل است، به نفس آن زمان است ـ بدون اعتبار زمان دیگری ـ تا اینکه برای زمان، زمانی تا بی‌نهایت باشد.

سپس (گوییم:) اتصاف ماهیت به وجود امری عقلی است و مانند اتصاف موضوع به دیگر اعراض که قائم بدان‌اند نیست تا اینکه برای ماهیت وجود منفردی باشد و برای وجود منفردش وجودی دیگر و سپس یکی از آن‌دو به دیگری اتصاف پیدا کند، بلکه درواقع هر دو یک امراند ـ بدون تقدم و تأخر و معیّت به معنی مذکور ـ و اتصاف آن به وجود فقط در عقل است.

و تفصیل این سخن آن چیزی است که برخی از محققان کُرسیِ تحقیق بیان داشته و آن اینکه: اگر از مبدأ وجودی صادر شده باشد، این وجود را هویّتی مغایر با اوّلی است، و مفهوم صادر شدهٔ از آن غیرمفهومِ دارای هویّت است، بنابراین در اینجا دو امرِ معقول پیدا می‌شود:

یکی امرِ صادرِ از اوّلی است که به نام وجود نامیده شده است؛ دوم عبارت از هویتی است که لازم این وجود است و به نام ماهیت نامیده شده است، پس آن (ماهیت) از حیث وجود تابع این وجود است، برای اینکه مبدأ اول اگر فعلی انجام نداده بود؛ اصلاً ماهیتی نبود [1]، ولی از حیث عقل، وجود تابع آن (ماهیت) است، چون وجود صفتی برای آن (ماهیت) است، پایان سخن او.

از آنچه گفتیم و گفتند دانسته شد که ماهیت درواقع با وجود، نوعی اتحاد دارد، و چون عقل آن‌دو را به دوچیز تحلیل می‌کند؛ حکم به پیش بودن یکی از آن‌دو به حسب واقع می‌کند، و آن وجود است، چون آن در اینکه حقیقتی می‌باشد که از مبدأ صادر شده است اصل است و ماهیت متحد و محمول بر آن است، ولی در مرتبهٔ هویّت ذاتش ـ نه مانند عرضِ لاحق ـ و دیگری ـ یعنی ماهیت ـ به حسب ذهن پیش می‌باشد، چون آن در احکام ذهنی اصل می‌باشد؛ و این تقدم یا به‌واسطهٔ وجود است و یا این که به‌واسطهٔ وجود نیست بلکه به‌واسطهٔ ماهیت است؛ در اینجا تقدّمی غیر از تقدم پنجگانهٔ مشهور است و آن تقدم به اعتبار نفس تجوهر و حقیقت است، مانند تقدم ماهیت جنس بر ماهیت نوع ـ بدون اعتبار وجود [2] ـ .

خلاصه اینکه: مغایرت ماهیت با وجود و اتصافش بدان، امری عقلی است که در ذهن می‌باشد ـ نه در خارج ـ و اگرچه در ذهن هم باشد جُدا و منفک از وجود نیست، چون کونِ در عقل، وجودش عقلی است، همچنان که کونِ در خارج وجودش خارجی است، ولی شأن عقل این است که تنها ماهیت را ـ بدون ملاحظهٔ چیزی از دو وجود خارجی و ذهنی با آن ـ گرفته و بدان توصیفش می‌نماید.

اگر گویی: این ملاحظه هم گونه و نحوه‌ای از انحاء ماهیت است، پس ماهیت چگونه متصف به این‌گونه از وجود، و یا متصف به مطلقی که او را فرا گرفته ـ با مراعات قاعدهٔ فرعی در اتصاف ـ می‌گردد؟

۱. صاحب شوارق ـ محقق لاهیجی در مسأله بیست و هفتم از کتاب شوارق الالهام ـ گوید: مراد از اینکه گویند ماهیت مجعول است، نفی این توهم است که ماهیات ثابتات در عدم بدون جعل و وجود می‌باشند و سپس از جاعل، وجود و یا اتصاف صادر می‌گردد، و چون این توهم برطرف شد، مضایقه‌ای در جعل وجود و یا اتصاف ـ پس از یقین کردن که پیش از جعل ماهیتی نیست ـ نمی‌باشد. «سبزواری»

۲. یعنی اگر ثبوت ماهیات منفک از هر وجودی جایز بود، ماهیت جنس بر ماهیت نوع تقدم به تجوهر و به ماهیت داشت. «سبزواری»

گوییم: این ملاحظه دارای دو اعتبار است: اعتبار خالی بودن ماهیت در ذات خودش از انحاء وجود؛ و اعتبار بودنش نحوی از انحاء وجود، پس ماهیت به یکی از دو اعتبار موصوف به وجود است و به دیگری مخلوط و غیرموصوف بدان [۱]، در حالی که ما راه گریز از این مشکل را داریم، چون اثبات کردیم که وجود، نفسِ ثبوت ماهیت است نه ثبوت چیزی برای ماهیت، در اینجا دیگر مجالی برای فرعی بودن نیست؛ و اطلاق لفظ اتصاف بر ارتباطی که بین ماهیت و وجود است از باب توسّع و فراگیری و یا اشتراک است، برای اینکه این مانند اطلاقش بر ارتباطی که بین موضوع و دیگر اعراض و احوال هست نمی‌باشد، بلکه اتصافش به وجود از قبیل اتصاف بسایط به ذاتی‌ها است ـ نه اتحادش بدان ـ.

و از آن (سئوال)ها اینکه: اگر وجود در اعیان باشد باید قیامش به ماهیت باشد، پس قیامش یا به ماهیت موجود است ـ در این صورت وجود آن (یعنی وجود ماهیت) پیش از وجود خودش (یعنی ماهیت) می‌باشد ـ و یا قیامش به ماهیت معدوم است ـ در این صورت اجتماع دو نقیض لازم می‌آید ـ و یا قیامش به ماهیّت مجرّد از وجود و عدم می‌باشد که این‌بار برخاستن دو نقیض لازم می‌آید.

جواب این سئوال این‌گونه داده شده که: اگر مراد از موجود و معدوم، چیزی است که به حسب نفس‌الامر می‌باشد، مُختار (یعنی رأی) ما هم همین است که: وجود قائم به ماهیتِ موجود است، ولی به نفس آن وجود ـ نه به وجودی پیش از آن ـ همچنان که سفیدی که قائم به جسم سفید است به نفس آن سفیدی قائم بدان است ـ نه به سفیدیی غیر آن ـ و اگر مراد از موجود و معدوم، چیزی است که در مرتبهٔ ماهیت ـ از

۱. خلاصهٔ این بحث اینکه اعتبار ماهیت جدای از تمام وجودات و مجرد از همهٔ عوارض ـ حتی از این اعتبار ـ به‌حسب مفهوم، ثبوتِ برای صفت وجود نیست، بلکه سلبی هست برای هر وجودی و برای هر صفتی از آن، لذا این تجرید ـ از آن‌روی که تجرید است ـ از وجودات و دیگر عوارض، درخواست ثبوتی را مطلقاً برای ماهیت نمی‌کند مگر پس از ملاحظهٔ اینکه این تجرد گونه‌ای خلط و آمیزش است و این ملاحظهٔ دیگری است، بنابراین تخلیه به حمل اوّلی، تخلیه است نه تخلیط ـ مگر به حمل شایع ـ پس به اعتبار اول مطلقاً اتصافی نیست تا سئوال کننده گوید: ماهیت چگونه متصف به این‌گونه وجود . تا آخرش. و آنجا که مصنف قدس سره گفته: ماهیت به یکی از دو اعتبار موصوف به وجود است، عنان را رها کرده و مقصودش از این سخن آن است که: اتصاف چون درخواست این را داشت که موصوف را مرتبه‌ای از تقرر هست که خالی از صفت می‌باشد، به اعتبار اول این‌گونه است، و چون درخواست وجود موصوف را داشت، به اعتبار دوم می‌آید. «سبزواری»

آن حیث که خودش است (یعنی: نه موجود است و نه معدوم) ـ اخذ می‌شود، یعنی چیزی از آن‌دو در حد نفسِ آن (ماهیت) اعتبار می‌شود که نفس و یا جزء آن می‌باشد، مُختار (ورأی) ما هم همین است که: آن (وجود) قائم به ماهیت ـ از آن حیث که ماهیت است ـ بدون اعتبار چیزی از وجود و عدم ـ در حدّ نفس آن (ماهیت) می‌باشد؛ و این برخاستنِ دو نقیض از متن واقع نیست، برای اینکه واقع از این مرتبه فراخ‌تر است و ماهیت درواقع از یکی از آن‌دو خالی نیست، همچنان که سفیدی قائم به جسم است ـ نه به‌شرط سفیدی و «لاسفیدی» در حدّ ذات و وجودش ـ و آن درواقع از یکی از آن‌دو خالی نیست.

و فرق بین دو موضوع در این است که: جسم با این حیثیت دارای وجودی است که بر وجود سفیدی و مقابل آن پیشی دارد و امکان اتصافش به چیزی از آن‌دو در خارج هست، برعکس ماهیت ـ با قیاسِ به وجود ـ که در خارج عین وجود است، پس آن (ماهیت) به‌حسب وجود هیچ اتصافی به‌وجود ندارد، برای اینکه اتصافش به‌وجود باید در ظرف (و حیّزی) صورت گیرد که کمترین مغایرت و جدایی بین آن‌دو را اقتضا کند ـ در حالی که فرعی بودن را هم اقتضا ندارد ـ و در عقل هم همین‌طور است، به جهت آمیزش بین آن‌دو در عقل ـ همان‌گونه که در خارج هست ـ مگر به گونهٔ مشاهدهٔ عقلی که اشتمال بر مراعات دوجانب آمیزش و جدایی دارد، در این صورت عقل آن (ماهیت) را بدان (وجود) آن‌گونه که بیانش گذشت توصیف می‌کند.

پس دانستی که از بودن وجود در اعیان، قیام وجود به ماهیت و یا عارض شدنش بر آن لازم نمی‌آید، چون هردو درواقع یک‌چیزاند و بینشان جدایی و امتیازی نیست؛ زیرا ماهیت با وجود خارجی ـ در خارج ـ متحد است و با وجود ذهنی در ذهن، ولی عقل با عدم توجه و نگرش به چیزی از انحاء و گونه‌های وجود، ماهیت را تعقل می‌کند و حکم به مغایرت و جدایی بین آن‌دو ـ به‌حسب عقل ـ می‌کند، به این معنی که مفهوم از یکی از آن‌دو، غیرِ مفهومِ از دیگری است [1]، همچنان که بین جنس و فصل ـ در بسایط ـ حکم به مغایرت می‌کند، در حالی که آن‌دو درواقع از جهت جعل و وجود باهم اتحاد دارند.

۱. به عبارت دیگر پس از تعقل شدید در تخلیهٔ ماهیت از مطلق وجود، ماهیت به حمل اوّلی ذاتی وجود نیست، اگرچه به حمل شایع صناعی وجود است. «هیدجی»

و نزدیک به آنچه بیان داشتیم ـ البته از برخی وجوه ـ چیزی است که بعضی از صاحبان دقت بیان داشته‌اند که: عروض وجود مصدری و یا مفهوم موجود برای ماهیت در نفس‌الامر جایز نیست [1]، برای اینکه عروض، چیزی است برای دیگری و ثبوتش برای آن (وجود) فرع وجود معروض است، بنابراین پیش از وجود ماهیت برای ماهیت موجود بوده است.

و نیز: مفهوم موجود با ماهیات متحد است و عروض دو متحد، ـ یکی بر دیگری از آن جهت که باهم اتحاد دارند ـ ممتنع و محال است.

و نیز هیچ عارض شدنی برای وجود به معنی مصدری، به حسب اعتبار ذهنی از جانب ماهیات نیست، برای اینکه عقل، اگرچه ماهیت را ـ وقتی به‌ذات خودش تعقّل می‌کند ـ خالی و بدون ضمیمه می‌یابد و پس از این مرتبه هم موصوف بدان (ماهیت) نمی‌یابدش، چون موجود می‌یابدش، و از این (موجود یافتن) قیامِ وجود بدان لازم نمی‌آید، زیرا صدق مشتق، قیامِ مبدأ اشتقاق را لازم نمی‌آورد.

امّا وجود ـ به معنی موجود ـ به‌حسب اعتبار ذهنی بر ماهیت عارض می‌شود، یعنی عقل، ماهیت را هنگامی که به‌ذات خودش بدون ضمیمه‌ای تعقل می‌کند، بدون وجود می‌یابد، ولی در مرتبهٔ دومِ عارض بر آن (ماهیت) می‌یابد، از این‌روی حکم می‌کند که عارض بر ماهیت شده است، و عارض شدنش بر ماهیت ـ در نفس‌الامر و واقع ـ جایز نیست، چون در نفس‌الامر هر دو یک اَمراند و مغایرتی بین آن‌دو اصلاً وجود ندارد؛ مانند اینکه سیاهی و وجود، در نفس‌الامر و واقع ـ از جهت ذات و وجود ـ یک چیزاند و در آنجا بین آن‌دو نسبتی از عارض شدن و غیرآن تصور نمی‌گردد، ولی در اعتبار ذهنی، آنها دوچیزاند، برای اینکه عقل این یک‌چیز را تفصیل داده و تقسیم به ماهیت متقدم و وجودِ متأخر می‌نماید، به این اعتبار بین آن‌دو تصور نسبت پیدا می‌شود؛ این خلاصهٔ آن چیزی بود که (صاحب دقت سید سند) بیان داشته بود.

۱. در برخی از نسخ به‌جای مفهوم موجود، مفهوم وجود است و مآل هردو یکی است، و مقصودش از وجود به معنی مصدری، وجود «بشرط لا» است، و از وجود، وجود «لابشرط» است، و فرق بین آن‌دو مانند فرق بین عرض و عرضی است، بنابراین اولی غیرمحمول است، مانند سفیدی «بشرط لا» برعکس دومی، چون فرقی بین آن و بین موجود، جز در اشتقاق و عدم اشتقاق نمی‌باشد، همچنان که فرقی بین سفیدی «لابشرط» و سفید، مگر در حمل نمی‌باشد. «سبزواری»

بر هوشمند صومعهٔ قدس پنهان نیست که بین سخن او و بین آنچه ما اثبات داشتیم گونه‌ای از موافقت وجود دارد، اگرچه بین این‌دو سخن گونه‌ای از مخالفت هم وجود دارد، برای اینکه وجود، نزد او یا امری مصدری است [۱] و یا مفهومِ محمولِ عامِ بدیهی، و هر دو اعتباری‌اند، و نزد ما (وجود) به‌ذات خود امری حقیقیِ عینی، و وجود و موجود است ـ بدون اعتبار امری دیگر ـ امّا اتحاد وجود با ماهیت، این چیزی است که در آن جهت موافقت است [۲].

و از آن جمله (سئوالات) اینکه در سخنش وجوهی از نظر (پاسخ) هست که برخی از آنها را معاصرش علامهٔ دوانی آورده و بر موردش نیز ایرادات فراوانی وارد شده که اگر سرگرم بدانها شویم از شکل و اساس این کتاب بیرون رفته‌ایم.

و از آن جمله (اشکالات) آن چیزی است که در کتاب حکمت الاشراق و تلویحات آمده که: در وجود، چیزی که ماهیتش را وجود مشخص و معین کند نیست [۳]، زیرا ما پس از آنکه مفهوم وجود را تصور می‌کنیم شک می‌نمائیم که آن دارای وجود است یا نه، پس او را وجودی زائد است، و همین‌طور در وجودِ وجودش و تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌نماید و این امر محال است و هیچ گزیری نیست جز اینکه وجودِ مقول (محمول) بر موجودات، اعتباری عقلی باشد.

جوابش همان است که پیش از این گذشت، یعنی حقیقت وجود و کُنه آن در ذهن حصول پیدا نمی‌کند، و آنچه از آن (حقیقت) در ذهن حصول پیدا می‌کند امری

۱. وجود مصدری همان وجود عام بدیهی ـ یعنی معنای مصدری انتزاعی ـ است که ما به الاشتراک میان تمام اشیاء است، زیرا بر تمام اشیاء این مفهوم که معادل کلمهٔ «هست» می‌باشد اطلاق می‌شود، و به مفهوم عام اعتباری هم وجود مصدری گفته می‌شود. «م»

۲. چه دور است این سخن، نسبتش چون تراب و رب‌الارباب و آب و سراب و تاریکی و آفتاب است، چون مصنف قدس‌سره می‌گوید: ماهیت در وجود فنا می‌شود، و گوید: ماهیت از جهت تحقق انیّت است و سید سند می‌گوید: وجود در ماهیت فنا می‌شود، و گوید: انیّت وجود ماهیت است، آری! هردو دوگانگی را درواقع نافی‌اند، ولی کاش می‌دانستم ملاک حملِ مفهوم وجود چیست؟ چون سیدسند نه قایل به قیام مبدأ و عارض شدنش ـ چه در خارج و چه در عقل ـ و نه به انتسابش نیست، بنابراین فرقی بین قضیه صادقه و کاذبه نیست، و او با اینکه قایل است موجودیت اشیاء بستگی به اتحادشان با مفهوم وجود دارد ـ چنان که در آینده خواهد آمد ـ ولی سخن در مشخص کنندهٔ این اتحاد است و اینکه ناگزیر است پیش از آن تحقق و ثبوت یابد. «سبزواری»

۳. یا اینکه: در وجود، چیزی که وجود عین ماهیتش باشد نیست. «م»

انتزاعیِ عقلی است و آن وجهی از وجوه وجود است، و علم به حقیقت آن موقوف بر مشاهدهٔ حضوری است، و پس از مشاهدهٔ حقیقت وجود و اِکتناه (کُنه و حقیقت‌یابی) به ماهیت آن که عینِ انیّت است، مجالی برای این شک باقی نمی‌ماند.

و بجاست که این وجه برای معارضه و مقابلهٔ الزامی با مشائیان آورده شود ـ همچنان که در حکمت الاشراق آورده ـ چون اینان استدلال بر مغایرت وجود با ماهیت کرده و گفته‌اند: ما ماهیت را تعقل می‌کنیم و در وجودش شک می‌نمائیم، در حالی که مشکوک، نفسِ معلوم نمی‌باشد و داخل در آن هم نیست، پس آن‌دو در اعیان، دو متغایراند [1]، بنابراین وجود زائد بر ماهیت است؛ و شیخ (اشراق) آنان (مشائیان) را به‌عین همین‌دلیل ملزم ساخته است، برای اینکه وجود را مانند وجود سیمرغ ـ مثلاً ـ می‌فهمیم و نمی‌دانیم که در اعیان موجود است یا نه، پس وجود محتاج به وجود دیگری است و همین‌طور با موجودی همراه بوده و ترتّب پیدا کرده و تا بی‌نهایت تسلسل می‌یابد؛ و آنچه را که ما بروی (شیخ) دلیل آوردیم، همانندش در اصل حجت و دلیل جاری می‌گردد و در نتیجه هردو بنا و اساس انهدام می‌پذیرد [2].

از آن جمله (سئوالات و اشکالات) آن چیزی است که در کتاب حکمت الاشراق بیان داشته و آن اینکه: اگر وجود برای ماهیت در اعیان وصفی زائد برآن باشد، پس آن (وجود) را نسبتی بدان است، و برای نسبت هم وجودی است و برای وجود نسبت هم نسبتی به نسبت است و همین‌طور تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌نماید.

جوابش آنکه: وجود نسبت‌ها در تعقل است ـ نه در عین (خارج) ـ و این تسلسل

۱. این منافی آن چیزی است که پس از این می‌گوید: هیچکس را نزاعی در اینکه تمایز بین آن‌دو به حسب ادراک است نه بحسب عین نمی‌باشد. «سبزواری»   ۲. یا اینکه گفته شود: شک در چیزی، یعنی به‌گونه تردید تصور شود و وجود خارجی تصور نشود و آنچه تصور می‌شود امری انتزاعی است. نهایت امر آنکه مغایرت را در ذهن اثبات می‌کند ـ نه در عین ـ پس بنای شیخ ـ به‌واسطهٔ زیادی وجود بر وجود در عین ـ منهدم شد و بنای مشائیان به‌واسطهٔ زیادیش بر ماهیت در عین، منهدم گشت. و این منافی بنا نهادنش بدین بنیان ـ یعنی زیادی در عقل ـ در مبحث زیادی وجود ممکن بر ماهیتش در عقل نیست، و امکان دارد که دوبنا و اساس را بر استدلال شیخ بر زیادی وجود بر وجود و نقض آن، حمل بر حجت مشائیان کرد، در آن صورت معنی عبارت این می‌شود: آنچه ما علیه او در تصحیح مطلبمان ـ از اصالت وجود ـ آوردیم، همانندش در تصحیح اصل حجت و دلیل مشائیان ـ در زیادی وجود بر ماهیت در تعقل ـ جاری می‌گردد که نزد ما و نزد اینان ـ همان‌گونه که در نوشتارشان مطالعه می‌کنی ـ معتبر است. «سبزواری»

به‌واسطهٔ قطع شدن ملاحظات عقلی انقطاع می‌پذیرد، و حقیقت در نزد ما همان است که گذشت، یعنی بین ماهیت و وجود اصلاً و درواقع مغایرت نیست، بلکه این عقل است که برخی از موجودات را به ماهیت و وجود تحلیل و تقسیم کرده و بین آن‌دو اتصاف و نسبتی ـ بر وجهی که پیش از این بیان شد ـ ملاحظه می‌نماید.

و از آن جمله (سئوالات) آنکه گوید: اگر وجود در اعیان حاصل باشد و جوهر نباشد، لازم می‌آید که هیئتی در شئی باشد، و چون چنین شد، پس قائم به جوهر است و در نزد مشائیان کیفیت می‌باشد، چون آن (وجود) هیئت قارّی (ثابتی) است که در تصورش نیاز به محل و اضافه به امری خارج ـ همچنان که در حدّ کیفیّت بیان داشته‌اند ـ ندارد، و مطلقاً حکم کرده‌اند که محل بر عَرَض ـ از کیفیات و غیرکیفیات ـ متقدم است، پس موجود بر وجود متقدم است و این ممتنع و محال است ـ به‌واسطهٔ لازم آمدن تقدم وجود بر وجود ـ .

سپس گوید: وجود، مطلقاً اعم اشیاء نیست، بلکه کیفیت و عرَضیّت ـ از وجهی ـ اعم از آن است [۱]. و گوید: اگر (وجود) عرض باشد، قائم به محل است و معنی قائم به محل بودن یعنی او موجودی است که نیازمند به محل است و در تحقق و ثبوتش بدان محتاج است، و شکی نیست که محل، موجودِ به‌واسطهٔ وجود است و این قائم بودن (یکی به دیگری) دور پیدا کرده و این محال است.

جواب آنکه: اینان در سرآغاز حقایق اجناس از مقولات، عنوان کرده‌اند که آنها (کیفیات) ماهیاتی کلی‌اند و حق (ثبوت) وجود عینی‌شان مثلاً چنین و چنان است؛ گویند: جوهر ماهیتی است و حق (ثبوت) وجودش در اعیان چنین است که در موضوع نباشد، و همین‌طور «کم» مثلاً ماهیتی است که چون در خارج یافت گردد، به ذات خود پذیرای مساوات و «لامساوات» هست، و بر این قیاس «کیف» و دیگر مقولات [۲]؛ پس اینکه وجود در ذات خود جوهر و یا کیف و یا غیر این‌دو است ـ به‌واسطهٔ عدم کلی بودنش ـ ساقط و باطل است.

۱. اصل و مادهٔ افتراق وجود از آن‌دو، وجود واجب تعالی است و ماده و اصل افتراق و جدایی آن‌دو از وجود، کیفیات چهارگانه است. «سبزواری» ۲. این برهانی است نه الزامی، همچنان که با تفکر و اندیشیدن روشن می‌گردد. «سبزواری»

بلکه وجودات ـ همان‌گونه که گذشت ـ هویاتی عینی هستند که به نفس خویش متشخص‌اند و مندرج تحت مفهومِ کلیِ ذاتی ـ مانند جنس و یا نوع و یا حد ـ نمی‌باشند، و عَرَض به معنی قائم به ماهیت و موجود بدان هم نیستند، اگرچه عَرَضی هستند و گونه‌ای اتحاد بدان (ماهیت) دارند [1]؛ و بر تقدیر عَرَض بودنش، به‌واسطهٔ عدم کلی و عمومی بودنش لازم نمی‌آید که کیفیت باشد؛ و آنچه از اَعراضِ عام و مفهومات شامل و فراگیرِ موجودات است، آن وجودِ انتزاعیِ عقلیِ مصدری است که از آن مفهوم موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ اشتقاق می‌یابد، و به‌واسطهٔ مخالف بودنش نیز با دیگر اَعراض ـ در اینکه وجود آنها در نفس خودشان عین وجودشان برای موضوع است و وجودِ وجود عین وجود ماهیت است نه وجود چیز دیگری برای آن ـ عدمِ نیازش در تحقق و ثبوتش به موضوع روشن گشت، لذا دَوری را که گفته لازم نمی‌آید، در حالی که مُختارِ ما این است که: وجود جوهر، به جوهر بودن این جوهر، جوهر است ــ نه به‌واسطهٔ جوهر بودن دیگری ـ و همین‌طور وجودِ عَرَض، به عَرَض بودن این عَرَض، عَرَض است ـ نه به‌واسطهٔ عَرَض بودن دیگری ـ چون گذشت که وجود را هیچ عارض بودنی در نفس‌الامر بر ماهیت نیست، بلکه در اعتبار ذهنی است، آن هم به حسب عقل.

توضیح و آگاهی بخشیدن

از آنچه که دربارهٔ وجود بیان داشتیم روشن و ثابت گشت که: گاهی نور گفته می‌شود و از آن معنی مصدری ـ یعنی نورانیّت چیزی از اشیاء ـ مراد و مقصود است، این را در اعیان وجودی نیست و وجودش در اذهان است، و گاهی دیگر نور گفته می‌شود و از آن به ذات خود خویشتاب و روشن کنندهٔ غیرخود از ذوات نوری ـ مانند واجب تعالی و عقول و نفوس و انوار عَرَضیِ معقول و یا محسوس ــ مراد و مقصود

۱. اگرچه وجود عینی باشد و خارج از آن‌دو و مغایر هردو، (مانند) خارج بودن شاخص از سایه و مغایر بودن سایه با صاحب سایه، و متحد با آن، اتحاد «لامتحصل» با متحصل، و اما عرض بودن به معنی خارج محمول، آن وظیفهٔ مفهوم عام آن می‌باشد، چنان که گوید: و آنچه از اعراضِ عام و مفهومات شامل و فراگیر موجودات است... . «سبزواری»

است، مانند نور ستارگان و چراغها، اینها را در اعیان وجود است و در اذهان وجودی ندارند و نامیدنِ نور بر آنها بهواسطهٔ تشکیک اتفاقی است، و معنی اول مفهوم کلی عَرضی است مر آنچه از افراد را که در تحت آن است، برعکس معنی دوم که عین حقایق نوری است ـ با تفاوت آن حقایق به تمام و ناقص بودن و قوه و ضعف داشتن ـ پس بهکلی و جزئی ـ به معنی معروض بودن بهواسطهٔ تشخص زائد بر آن (وجود) ـ توصیف نمیگردد، بلکه نور عبارت است از صریح (آشکار) فعلیّت و تمیز (جدایی) و وضوح و ظهور، و عدم ظهور و درخشش آن یا از جهت ضعف ادراک است ـ خواه عقلی باشد و یا حسّی ـ و یا بهواسطهٔ خلط و آمیزشش به ظلمتی که برخاسته از مراتب تنزلاتش است ـ به حسب برخوردهایی که بین مراتب نارسای امکانی و امتزاجهای هیولانی واقع شده است [۱] میباشد ـ.

زیرا هر مرتبهای از مراتب نقصان و ضعف نور و نارسائیش از درجهٔ کمال اتم نوری که آن را در عظمت و جلال و زینت و جمال حدّی و مرزی نیست، در برابرش مرتبهای از مراتب ظلمات و عدمها واقع است که به نام ماهیات امکانی نامیده شده است [۲]، همینطور وجود، گاهی اطلاق میشود و از آن معنی انتزاعی عقلی، از معقولات ثانویه [۳]. و مفهومات مصدری که در نفسالامر و واقع هیچ تحقق و ثبوت ندارند مراد و مقصود

۱. تنزل آن نیست که از ظاهرش ـ یعنی انتقال ـ میفهمی، برای اینکه افاضهٔ از چیزی عبارت از خالی شدن از مقامش و دور گردیدن از مراتبش نیست، بلکه معنایش القای سایه است و عکس و منبعث بودن چیزی از چیزی ـ بهگونهای که از کمالش چیزی کاسته نگردد ـ و چون فرض شود که دوباره بدان بازگشت مینماید، چیزی بر کمالش نیفزاید، لذا فیاض حقیقی را شأنی است که تمام شئون در برابرش شأن نیستند، و شئون را شأنی نیست جز آنکه او را با آنها شأن است، و مثال مراتب تنزلات به حسب برخوردهای در محسوس است، مانند انعکاس نور از خورشید به ماه، سپس از ماه بر آینه، سپس از آینه بر آب، بعد از آن از آب بر دیوار. «سبزواری»

۲. نور و ظلمت معنوی را به دو مخروط برعکس هم گذارده تشبیه نموده که قاعدهٔ مخروط نور نزد عالم عقل است و سر مخروط نزد عالم ماده، و مخروط ظلمت سرش نزد عالم عقل است و قاعدهاش نزد عالم ماده. «سبزواری»

۳. معقولات اوّلی عبارت از تصورات اولیه از اشیاءاند که آن تصورات در ذهن است ولی منشأ و مصداق آنها در خارج است، یعنی آنچه مصداق خارجی داشته باشد و اولین متصوَّر باشد، مانند انسان و حیوان که موجود در خارجاند و متصوَّر میشوند، معقولات ثانیه کلیاتاند که از امور ذهنی انتزاع شدهاند و منشأ آنها همان ذهن است، و به عبارت دیگر اموری هستند که عروض آنها بر معروضات خود در عقل است، مانند کلیت و جزئیت که در موطن عقل عارض بر کلی و جزئی میشوند و کلی و جزئی خود از امور عقلی است، ولی تصور انسان و حیوان چنین نیست، یعنی آن صور از انسان و حیوان در ذهناند ولکن منشأ و مبدأ و مصداق آنها که حیوان و انسان باشد خارج است. «م»

است و به نام وجود اثباتی نامیده می‌شود، و گاهی هم اطلاق می‌شود و از آن امر حقیقی که مانع ورود عدم و «لاشیئیت» از ذاتش به ذاتش، و از ماهیت به‌واسطهٔ انضمامش بدان (امر حقیقی) می‌گردد مراد و مقصود است.

شکی در این نیست که با ملاحظهٔ انضمامِ وجودِ انتزاعی ـ که از معدومات است ـ به ماهیت، معدومیت را مانع نمی‌گردد، بلکه به اعتبار ملزومِ آن و آنچه از آن به ذاتش انتزاع می‌گردد مانع می‌گردد، و آن وجود حقیقی است، خواه وجودِ صمدیِ واجبی باشد و خواه وجود ممکنیِ تعلقی ارتباطی؛ و وجودات امکانی هویاتشان عین تعلقات و ارتباطات به وجود واجبی است، نه اینکه معانی آنها مغایر با ارتباط با حق‌تعالی می‌باشد، مانند ماهیات امکانی که هر یک آنها را حقیقتی و ماهیتی است که تعلق به حق‌تعالی عارض آنها شده است (و آن تعلق) به سبب وجودات حقیقی است که آن وجودات جز شئونات ذات حق‌تعالی و تجلیات صفات عُلیا و لمعات و تابشهای نور و جمال او و درخشش‌های ضوء و جلال او نمی‌باشند و به زودی با خواست الهی برهانش برایت خواهد آمد.

و اکنون درصدد بیان این مطلبیم که [۱]: وجود در هر چیزی امری حقیقی است، به‌جز وجودِ انتزاعی که عبارت از موجودیت است، خواه موجودیت وجود باشد و یا موجودیت ماهیت [۲]، برای اینکه نسبت وجود انتزاعی به وجود حقیقی مانند نسبت انسانیّت است به انسان و سفید به سفیدی، و نسبتش به ماهیت مانند نسبت انسانیت است به خندان، و سفید به برف، و مبدأ اثر و اثرِ مبدأ جز وجودات حقیقی که هویّات عینی‌اند نمی‌باشند که به ذات خودشان موجوداند، نه وجودات انتزاعی که اموری عقلی‌اند و به اتفاق خردمندان و عقلا در خارج معدوم‌اند، و نه ماهیات مرسله که ذات

۱. یعنی چون هلِ بسیط پیش از مرکب است، پس ما درصدد اثبات اصالتش در تحقق هستیم ـ نه توحّد (وحدت داشتنش) ـ چون آن فرعِ تحقق است، و اینکه وجودات تعلّقیات‌اند و به ذات خویش فقیر، مسألهٔ توحید خاصی است، چون تعبیر لایقِ شریعت از توحید این است که: وجودات فقرای خالص و حاجات صرف‌اند نسبت به غنّی تام و فوق تام «انتم الفقراء الی الله والله هوالغنی» و عنوان توحید موحدان همین است، و مرگ بر توحیدی که نتیجه‌اش جز این است، و خاک بر آنِ تفریدی که این مفاد و معنیش نباشد. «سبزواری»

۲. یعنی: موجودیت نسبت است، و این نسبت خاص وجود حقیقی به خودش ـ مانند نسبت چیزی به خودش ـ و به وجود ماهیت ـ مانند نسبت چیزی به غیر خود ـ می‌باشد. «نوری»

مبهمی دارند و به ذات خویش و در حدود نفسشان بوی وجود را نشنیده‌اند، همچنانکه در مبحث جعل اثبات خواهیم نمود که مجعول ـ یعنی اثر جاعل ـ و آنچه ذاتاً بر آن مترتّب می‌شود، نحوه و گونه‌ای از وجود ـ به جعل بسیط ـ می‌باشد، نه ماهیت، و همین‌طور جاعل ـ از آن‌روی که جاعل است ـ جز مرتبه‌ای از وجود ـ نه ماهیتی از ماهیات ـ نمی‌باشد.

مقصود آنکه: موجود در خارج تنها ماهیات ـ بدون وجودات عینی ـ آن‌گونه که بیشتر از متأخران پنداشته‌اند نمی‌باشد؛ برای اینکه معنایی را که حکم به تقدم و پیش بودنش برتمام اتصافها کرده‌اند (یعنی وجود) و بازداشتنش موجب وارد شدن عدم است، جایز نمی‌دارد که (وجود) امری عدمی و انتزاع شدهٔ عقلی باشد، درحالی که امر عدمی ذهنی انتزاعی جایز نیست که انعدام را مانع شود و بر اتصاف به غیرخودش تقدم و پیشی داشته باشد؛ پس از این بازداشتن و تقدم دانسته می‌شود که آن (وجود) را حقیقتی است که در نفس‌الامر و واقع متحقق و ثابت است، و این حقیقت همان چیزی است که به‌نام وجودات حقیقی نامیده می‌شود، و دانستی که آنها عین حقیقت و تحقق‌اند ـ نه اینکه چیز متحققی هستند ـ

دریغا! که این گروه چقدر از مرحله دوراند که گویند: وجود را معنایی جز اَمرِ انتزاعی عقلی ـ نه حقیقت عینی ـ نیست.

پس از آنچه که بیان داشتیم سخن برخی از محققان دفع می‌گردد که گوید: حکم به تقدم وجود بر فعلیت ماهیات نادرست است، برای اینکه وجود را معنای حقیقی جز انتزاعی نمی‌باشد؛ چون گوییم: آنچه که حکم به تقدم و پیش بودنش بر تقوّم و تقرّر ماهیات شده، وجودِ به معنی حقیقی عینی است ـ نه انتزاعی عقلی ـ

و آنچه که دلالت بر این دارد وجود، موجودِ در اعیان است، چیزی است که ابن‌سینا در الهیات شفا گفته: آنچه که وجودش به غیرخودش واجب می‌گردد و اگرچه دایمی باشد، او غیر از حقیقت بسیط می‌باشد، چون آنچه که او را به اعتبار ذاتش هست، غیر آن چیزی است که او را به اعتبار غیرش هست و هویّت او در وجود، حاصل از هردو آنها است، از این‌روی هیچ‌چیزی جز واجب تعالی مجرد از آمیزش آنچه که به اعتبار نفسش بالقوه و امکان است نمی‌باشد، او فرداست و غیر او جفتِ ترکیبی؛ پایان سخن او.

از سخن او دانسته می‌شود که مستفادِ از فاعل، امری آن‌سوی ماهیت و معنیِ وجودِ اثباتیِ انتزاع شده است؛ و مراد از بیانش که: هویّت او در وجود، حاصل از هردو آنهاست، این نیست که: ماهیت را موجودیتی است و وجود را موجودیّت دیگری، بلکه موجود همان وجود به حقیقت است و ماهیت با او به‌نوعی از اتحاد متحد است، و هیچ‌کس را نزاعی در اینکه تمایز بین وجود و ماهیت در ادراک است نه به‌حسب عین، نمی‌باشد.

بعد از اثبات این مقدمه گوییم: جهت اتحاد [۱] در هر یک از دو متحد همان وجود است، خواه اتحاد ـ یعنی هوهو (این همانی) ـ بالذات باشد، مانند اتحاد انسان بوجود و یا اتحادش به حیوان، و یا بالعرض باشد، مانند اتحاد انسان با سفید، برای اینکه جهت اتحاد بین انسان و وجود، همان نفسِ وجود است که بالذات منسوب به اوست، و جهت اتحاد بین انسان و حیوان، همان وجود است که همگی بالذات به آن دو منسوب‌اند؛ و جهت اتحاد بین انسان و سفید همان وجود است که بالذات منسوب به انسان است و بالعرض منسوب به سفید [۲]، پس شبهه‌ای در این نیست که دو متحد امکان ندارد که به حسب حقیقت دو موجود باشند، وگرنه اتحاد بین آن‌دو حاصل نمی‌آمد، بلکه یک وجود است که به‌گونه‌ای از انتساب، انتساب به آن‌دو دارد، پس ناگزیر یکی از آن‌دو و یا هردو، انتزاعی‌اند [۳]، و جهت اتحاد اَمری حقیقی است، پس اتحاد بین [۴] ماهیات و وجود یا به این است که وجود، انتزاعی و اعتباری می‌باشد و

۱. این در حمل اوّلی تمام نمی‌شود، برای اینکه مفاد آن اتحاد در مفهوم است، پس کلیه ممنوع است، ولی گوییم مصنف قدس‌سره در کتاب مشاعر استدلال بر اصالت وجود بر این کرده که اگر آن (ماهیت) نبود حمل شایع تحقق نمی‌یافت و حمل منحصر در اوّلی ذاتی بود، و در اینجا ترقی کرده و نظری دقیق‌تر را بیان می‌دارد و گوید: اگر آن (ماهیت) نبود اصلاً حمل تحقق نمی‌یافت، برای اینکه جهت اتحاد در اوّلی نیز وجود است، مگر آنکه وجودِ رابط که متحقق به‌گونۀ رابطی است باشد. اگرچه به‌گونۀ ظرف بودن ـ همچنان که وجود محمولی است ـ تحقق نیافته باشد؛ پس آنچه در کتاب مشاعر گفته از باب رها کردن زمام (قلم) و تنزل است. «سبزواری» ۲. از بیانش روشن می‌شود که وجودِ سفیدِ حقیقی ـ یعنی سفیدی ـ همان وجود مضاف به انسان است؛ چنین چیزی نیست، وگرنه لازم می‌آمد یک وجود، جوهر و عرض باشد. و حواب اینکه: وجود سفید اگر «لابشرط» اخذ شود، مرتبه‌ای از وجود موضوع است که بالذات بدان (وجود) اضافه، و به مفهوم سفیدی و یا مفهوم سفید بالعرض اضافه و نسبت داده شده است «سبزواری» ۳. اولی در اول و دومی در باقی «سبزواری» ۴. رسانیدن مطلب است به‌طریق انفصال شرطی، یعنی اتحاد دو متحصّل باطل است ـ به خلاف اعتباری و عینی ـ پس اتحاد. تا آخرش. وگرنه پس از اثبات اینکه جهت اتحاد امری حقیقی است و یکی از دوطرف «هوهو ـ این همانی» و یا هردو، انتزاعی است، مجالی برای تردید باقی نمی‌ماند. «سبزواری»

ماهیات اموری حقیقی هستند ـ همچنان که محجوبان و پوشیدگان از روش اهل کشف و شهود این‌چنین می‌پندارند ـ و یا این است که ماهیات اموری انتزاعی و اعتباری می‌باشد و وجود، حقیقیِ عینی است ـ همچنان که روش برتر است ـ .

خلاصه آنکه: وجود عینی، با اینکه یک حقیقت است و نوع بسیط، آن را نه جنس است و نه فصل، و کلیّت و جزئیت و عموم و خصوص او را عارض نمی‌گردد، بلکه تعدّد و تميّزش از جانب ذات خودش است نه به امری خارجی، جز آنکه مشترک بین تمام ماهیات است و بدانها متحد بوده و به‌واسطهٔ اتحادش با آنها (ماهیات) صادق بر آنهاست؛ زیرا وجود حقیقی عینی یعنی: در او وجود است، و همین یعنی موجود، پس او از آن حیث که منشائی برای انتزاع موجود بودن می‌باشد، خودش موجود است، و از آن حیث که به اعتبار ذاتش منشائی برای این انتزاع بوده و بدو موجود بودن ماهیات حصول می‌یابد، همو وجود است؛ پس هر یک از دو مفهوم وجود، یعنی حقیقی و انتزاعی [1]، مشترک بین ماهیات است، جز آنکه انتزاعی را کلیّت و عموم عارض می‌گردد، چون امری عقلی و از مفهومات شامل و فراگیر می‌باشد، مانند شیئیت و معلومیت و امکان عام و امثال اینها، برعکس حقیقی که محضِ تحقق و ثبوت عینی و صِرف تشخص و تعیّن است، بدون نیاز به مخصِّصی و مشخص کننده‌ای، بلکه به‌واسطهٔ انضمامش به هر ماهیّتی، آن را امتیاز و تحصّل بخشیده و از پنهان بودن و پوشیدگی و ابهام رهائیش می‌دهد.

پس وجود حقیقی [2] به ذات خودش ـ به انواع ظهور ـ ظاهر و خویشتاب است و ظاهر کنندهٔ غیرخود، بدو و با او و برای او و در او و از او ماهیات ظاهر می‌گردند، و اگر ظهورش در ذات موجودات و آشکار کردنش بالذات برای خودش و برای آنها

۱. اطلاق مفهوم بر حقیقی، به اعتبار حصول و جهش در ذهن است، و وجه چیزی عبارت از آن چیز است به وجهی، و اینکه مفهوم برابر معنی است و بسیار است که معنی بر حقیقت اطلاق شده است ـ به ویژه در عرف اهل ذوق ـ و یا اینکه: وجود حقیقی در آنها مشترک است، به اعتبار اشتراک مفهوم عام ـ به‌واسطهٔ عدم جواز انتزاع یک مفهوم از حقایق مخالف هم ـ و ما این مطلب را در پانویس‌های اشتراک وجود و آنچه تعلق به مقام دارد بیان داشته‌ایم. «م»

۲. در آن اشاره است به اینکه مرتبهٔ وجود آینه و مظهر اعیان اشیاء و احوال آنها است، و بیانش که: اگر ظهورش در ذات موجودات و آشکار کردنش بالذات برای خودش نبود... اشاره است به اینکه اشیاء و اعیان آنها آینه‌ها و مظاهری برای ذاتِ مرتبهٔ وجود و صفات و اسماء آن هستند و این در نزد اهلش رازی بزرگ است. «نوری»

بالعرض نبود، به هیچ‌وجهی از وجوه، ظاهر و موجود نبود، بلکه در پردهٔ عدم و ظلمتِ پنهان، باقی مانده بود، چون دانستی که آنها به حسب ذاتشان و حدود نفسشان، از وجود و ظهور بی‌نصیب‌اند و وجود و ظهور از جانب غیر آنها بر آنان وارد می‌گردد؛ پس آنها در حدود نفسشان از جهت ذات نابود، و از حیث حقایق باطل‌اند، یعنی از ازل تا ابد نابود و باطل‌اند ـ نه در وقتی از اوقات و مرتبه‌ای از مراتب ـ چنان که (شیخ شبستر در منظومه گلشن راز) گفته:

سیه رویی ز ممکن در دوعالم   جدا هرگز نشد والله اعلم

این بیت ترجمه بیان معصوم علیه‌السلام است که فرموده: الفقر سواد الوجه فی‌الدارین، یعنی: فقر (وجودی) در هر دو عالم سیه رواست، بنابراین ظهور وجود به ذات خود در هر مرتبه‌ای از مراتب موجودات و فرود آمدنش به هر شأنی از شئون، موجب ظهور مرتبه‌ای از مراتب ممکنات و عینی از اعیان ثابتات می‌گردد، و هر چه که مراتب نزول و فرودآمدن بیشتر و از کانون وجود دورتر، ظهور اعدام (نابودها) و ظلمات به صفت وجود و گونهٔ ظهور و پوشیدگی وجود به اعیان مظاهر و پنهان شدنش به‌صور مجالی و رنگ‌پذیریش به رنگ‌های موجودات فراوان‌تر است؛ پس در هر آشکار شدنی از آشکارشدنها، موجب فرود آمدنی از مرتبهٔ کمال و پائین آمدنی از غایت بلندی و عظمت و شدت نوریّت و قوّت وجود بوده، و هر مرتبه‌ای از مراتب که فرودآمدن و پنهان بودن در آن بیشتر باشد، ظهورش بر مدارک ضعیف شدیدتر است، و حال بر مدارک قوی برعکس آنچه درباره ضعیف گفتیم می‌باشد، مانند مراتب انوار و تابشهای خورشید است با قیاس به دیدگان شب پرگان و غیر آنها.

و از این جهت است که ادراک اجسامی که در غایت نقصان وجوداند بر مردمان آسان‌تر از ادراک مفارقات نوری که در غایت قوهٔ وجود و شدت نوریت‌اند می‌باشد، و شدیدتر از آنها در وجود و نوریّت پدید آورنده و خالقشان می‌باشد و او نورِ انوار و وجودِ وجودات می‌باشد؛ چون قوهٔ وجود و شدت ظهورش از جهت قوت و مدت و عدّت، نامتناهی است، و به‌واسطهٔ شدت وجود و ظهورش دیده‌گان او را ادراک نمی‌کنند و اندیشه‌ها او را فرا نمی‌گیرند، بلکه حواس و اوهام نیز از او کناره می‌گیرند و خردها و فهم‌ها از پذیرشش سرباز می‌زنند؛ بنابراین مدارک ضعیف، وجودات نازله و

مراتب پائینی را که همراه با اَعدام و نیستی‌ها و ملکات پنهان و پوشیدهٔ به اکوان است و رنگ‌پذیر به رنگ ماهیات ضدهم و معانی مخالف یکدیگرند ادراک می‌کند، و آنها در حقیقتشان دارای معنی متحدی هستند و فقط تفاوتِ در آنها به حسب قوه و ضعف و کمال و نقص و بالا و پائین بودن، که آنها را به حسب اصل حقیقت بسیط ـ به اعتبار مراتب فرود آمدنها نه غیر آن ـ حاصل است می‌باشد؛ چنانکه به زودی از مباحث تشکیک روشن خواهد شد، و اگر مدارک، ضعیف و ناتوان از ادراک اشیاء ـ آن گونه که هستند ـ نبودند، هر آینه سزاوار این بود که هرچه وجودش کامل‌تر و قوی‌تر است، ظهورش بر قوهٔ ادراک کننده و حضورش نزد او تمام‌تر و آشکارتر باشد.

و چون واجب‌الوجود از جهت برتری و فضیلت وجود در بالاترین انحاء و در تابندگی و درخشش نور در دورترین مراتب است، لازم است که وجودش ظاهرترین اشیاء نزد ما باشد، در حالی که امر را برعکس می‌یابیم، پس در می‌یابیم که این امر از جهت او نیست، زیرا او در غایت عظمت و احاطه و تابش و تابناکی و بلندی و کبریایی است، ولی به‌واسطهٔ ضعف خردهای ما و فرو رفتنشان در ماده و آمیزششان با عدمها و تاریکی‌ها، ناتوان از ادراک او بوده و قدرت اینکه او را در وجود، آن‌گونه که هست تعقل کنیم نداریم؛ برای اینکه فزونی کمال او آنها را به‌واسطهٔ ضعف و دُوریشان از کانونِ وجود و معدن نور و ظهور خیره می‌سازد، این از جانب ذات آنها است ـ نه از جانب او ـ زیرا او به‌واسطهٔ عظمتش و فراخی رحمتش و شدّت نور نافذش و نامتناهی بودنش، به ما از هر چیزی نزدیک‌تر است، چنانکه خود فرموده: و نحن اقرب الیه من حبل الورید، یعنی: ما از رشتهٔ سیاه‌رگ به او (انسان) نزدیک‌تریم (۱۶ـ ق) و: و اذا سألک عبادی عنی فانی قریب، یعنی: و اگر بندگانم مرا از تو پرسند، من نزدیک هستم (۱۸۶ـ بقره)

پس ثابت شد که بطونش در ظهورش می‌باشد، پس او از همان حیث که ظاهر است باطن می‌باشد، و هرچه (آلت) ادراک درست‌تر باشد و درجه‌اش از آمیزش حسّی و پرده‌های مادی دورتر باشد، ظهور انوارِ حقِ اوّل بر او، و تجلیات جمال و جلالش برای او شدیدتر و افزون‌تر است، با این‌همه او را آن‌گونه که شایسته و سزاوار شناختش است نشناخته و آن سان که درخور ادراکش می‌باشد، ادراکش نکرده است، این به

واسطهٔ متناهی بودن قوا و مدارک، و نامتناهی بودن او در وجود و نوریّت است؛ و عنت الوجوه للحی القیوم، یعنی: چهره‌ها در برابر زندهٔ پاینده فروتن شود (۱۱۱ـ طه)

در اینجا چیزی که باید تحقیق و ثبوت یابد این است که اگرچه بین موجودات به ذاتشان اختلافی ـ جز به آنچه از کمال و نقص و تقدم و تأخر و ظهور و پنهان بودن که بیان داشتیم ـ نیست، ولی آنها را به حسبِ هر مرتبه‌ای از مراتب، اوصافی معیّن و صفاتِ خاصِ امکانی ملازمشان است که آنها نزد حکما به‌نام ماهیات، و در نزد صاحبان کشف و صوفیان و عرفا به‌نام اعیان ثابته نامیده می‌شوند؛ به مراتب انوار خورشید ـ که مثال الهی در عالم محسوسات است ـ نظر بیفکن که چگونه به‌رنگ شیشه‌ها رنگ‌پذیر می‌شود؟ در حالی که در نفس خودش هیچ رنگی ندارد، و تفاوتی هم در آنها جز به‌شدت تابش و نقص آن نمی‌باشد، پس هرکس که در شیشه‌ها و رنگ‌های آنها توقف کند و بدانها از نور حقیقی و مراتب حقیقی فرود آمده‌اش محجوب و پوشیده شود، نور از او پوشیده گردد، مانند کسی که گوید: ماهیات اموری حقیقی و در عالم وجود اصیل‌اند و وجودات اموری انتزاعی و ذهنی‌اند؛ پس هرکس رنگ‌های نور را مشاهده کرد و دانست که آنها از شیشه‌ها است و نور در ذات خودش رنگی ندارد، نور برایش آشکار می‌شود و می‌داند که مراتب همان است که در صورت اعیان ـ به رنگ استعدادهای اعیان ـ ظاهر گردیده است، مانند کسی که گوید: مراتب وجودات عبارت است از تابشهای نورِ حقیقیِ واجبی و ظهوراتِ وجودِ حقِ الهی که در صورت اعیان آشکار شده و به‌رنگ ماهیات امکانی رنگ‌پذیر گشته و به‌صورتهای خلقی، او هویّت الهی واجبی پوشیده و پنهان گشته است.

و آنچه که باز لازم است دانسته شود این است که اثبات ما مر مراتب وجودات فراوان را و آن را در مراتب بحث و گفتگو و آموزش گذاردن ـ با تعدّد و تکثرشان ـ منافی آنچه که پیش از این در مقام اثباتش بوده‌ایم نیست، یعنی اثبات وحدت وجود و موجود از جهت ذات و حقیقت، چنان که مذهب اولیا و عرفا از بزرگان اهل کشف و یقین است؛ و به‌زودی بر این مطلب برهان قطعی اقامه خواهیم کرد که: وجودات اگرچه تکثر و تمایز دارند، ولی از مراتب تعیّنات حقِ اوّل‌اند و ظهورات نور و شئونات ذات اویند، نه اینکه آنها اموری مستقل و ذاتهایی منفصل و جدایند، ولی حکایت این مطلب را به‌تو

وام دارم تا برهانش بر تو خوانده شود، آن را منتظر و جویا باش.

و گروهی دیگر [۱] قایل‌اند که: وجود حقیقی یک شخص است و او ذات باری‌تعالی

۱. قائل به توحید (وحدت وجود)، یا قائل به کثرت وجود و موجود ـ هر دو ـ است، با تکلّم به کلمهٔ توحید به زبان و اعتقاد بدان اجمالاً، و بیشتر مردمان در این مقام‌اند، و یا قائل به وحدت وجود و موجود ـ هردو ـ است، و این اعتقاد برخی از صوفیان (مردود) است، و یا قائل به وحدت وجود و کثرت موجود است، و این مذهب منسوب به ذوق متألهان است، و عکس این (یعنی کثرت وجود و وحدت موجود) باطل است، و یا قائل به‌وحدت وجود و موجود ـ در عین کثرت هر دو ـ است که اعتقاد مصنف قدس‌سره و عرفای شامخ می‌باشد؛ اوّلی توحید عامی و سومی توحید خاصی و دومی توحید خاص‌الخاصی و چهارمی توحید اخص‌الخواصی است، پس توحید دارای چهار مرتبه ـ بر طبق مراتب چهارگانه‌اش در تقسیمی دیگر ـ است که عبارت از توحید آثار و توحید افعال و توحید صفات و توحید ذات می‌باشد. و فرق بین روش مصنف و روش منسوب به ذوق متألهان این است که مصنف قدس‌سره قائلِ به تکثّر وجود و موجود است باهم، با این‌همه وحدت را در عین کثرت اثبات می‌کند، چنان که انسانی در برابر آینه‌های فراوانی بایستد، پس انسان متعدد است و انسانیت هم متعدد است، ولی هردو در عین کثرت یکی‌اند، به ملاحظهٔ عکس بودن و اصیل نبودن، زیرا عکس چیزی ـ از آن‌جهت که عکس آن چیز است ـ چیزی در برابر او نیست، بلکه فقط آلت ملاحظهٔ آن چیز است، و اگر ذاتاً ملحوظ قرار گیرد، دیگر عکسی که حکایت کنندهٔ از چیز است نیست، بلکه حاجب است، و هرگاه که نظرت به صاحب عکس باشد، عکس‌ها عنوان‌های او و آلات برای ملاحظهٔ وی‌اند.

پس هرگاه که موجودات را از آن‌جهت که مضاف به‌حق سبحان‌اند ـ به اضافهٔ اشراقی ـ ملاحظه کردی، یعنی آنها اشراقات و تابشهای نور اویند، در ظهورشان، خالی از ظهور او نیستند، و چون آنها را اموری مستقل به‌ذات خودشان ملاحظه کردی، به حقایق آنها ناآگاه و جاهلی، چون فقر و نیاز، ذاتی آنهاست، پس وجود نزد او یک حقیقت است که دارای مراتب متفاوت شدت و ضعف و امثال اینهاست، و این تفاوت منافی وحدت نیست، زیرا ما به التفاوت عین ما به الاتفاق است، بلکه استحکام بخش وحدت است، برای این که هرچه دایرهٔ اثبات و ادارکش وسیع‌تر و فراخ‌تر باشد، سلب‌ها و فقدانش کمتر و ناچیزتر است، لذا این کثرت، کثرت نورانی نامیده شده است و کثرت ماهیات کثرت ظلمانی.

پس وجودات خاصِ امکانی دارای حقایقی‌اند که آن‌ها انوار و تابشهای خورشید حقیقت‌اند و تنها روابط اند و بس، نه اینکه آنها اشیائی هستند که دارای ربط اند، و به‌زودی در اواسط کتاب این سخن را که برخی از بزرگان در رسالهٔ زوراء بیان داشته که: وجودِ اشیاء وجودِ رابط است نه وجود رابطی، تصریح به ردّ آن خواهد آمد.

و اما در روش آنان: وجود واحد حقیقی است که به‌هیچ‌وجه کثرتی در آن نیست، و این وجود ـ یعنی ماهیت ـ است که متعدد است و موجودیّت همگان به‌واسطهٔ انتساب به وجود حقیقی است نه به‌واسطهٔ وجودات خاصِ امکانی ـ به‌واسطهٔ امکان یعنی فقر ـ و ماهیات نزد اینان اموری حقیقی است، چون اگر انتزاعی بود باید از وجود واجب انتزاع پیدا می‌کرد، چون نزد اینان وجودی غیر او نیست، مصنف قدس‌سره نادرستی روش‌شان را از جهاتی چند مشخص ساخت:

اول اینکه: وجودِ واحد حقیقی چگونه برای خودش و برای غیرخودش می‌باشد؟ یعنی جوهر و عرض، و چگونه با وحدت ماهیت ـ مانند انسان ـ مقدم و مؤخر است؟ زیرا در آنها نه تفاوتی است و نه تشکیکی. ←

است و ماهیات اموری حقیقی‌اند که موجودیتشان عبارت از انتسابشان است به وجود واجبی و ارتباطشان به او تعالی، بنابراین نزد آنان وجود، واحد شخصی است و موجود، کلی یک کلّی می‌باشد که دارای افراد متعددی است که عبارت از موجودات‌اند، و این مذهب را به ذوقِ متألّهان نسبت می‌دهند.

گویم: در آن از جهاتی چندنظر (و اشکال) است:

نخست آنکه: ذاتِ واجب به ذات خودش؛ وجود برای تمام ماهیات، از جواهر و اعراض می‌باشد نادرست است ـ چنان که در نزد خردمند آشکار است ـ برای اینکه برخی از افراد موجودات، به حسب ماهیت تفاوتی در آنها نیست، با اینکه برخی از آنها بر برخ دیگر به‌واسطهٔ وجود متقدم و پیش‌اند، و تقدم بعضی از آنها بر بعض دیگر تعقل نمی‌شود، با اینکه وجود، در همگان واحد است، وحدتی حقیقی که منسوب به همگان است؛ و اگر عُذر آورده شود به اینکه تفاوت به حسب تقدم و تأخر در وجود حقیقی نیست بلکه در نسبت و ارتباط آنها با اوست، یعنی نسبت برخی از آنها به‌وجود حقیقی از برخی دیگر جلوتر است؛ گوییم: نسبت از آن‌جهت که نسبت است امری عقلی است و آن را در نفسش نه تحصل است و نه تفاوت، بلکه به اعتبار چیزی از دو نسبت داده شده است، و چون نسبت داده شدهٔ بدان، ذات احدیت و ماهیت است و منسوب،

← دوم اینکه نسبت، اضافهٔ اشراقی نیست، وگرنه وجودی بود آن‌سوی منسوب بدان، و آنها این را نمی‌گویند، پس آن نسبت مقولی است که فرع وجود دوطرف است، برای اینکه ماهیت عین تعلق نیست، چون مشکوک در آن، غیر نامشکوک در آن است و چنین چیزی در روش مصنف قدس‌سره قابل رد نیست.

سوم اینکه وجود، مِلاک موجودیت است، پس این نسبت، وجوداتِ متکثراند، و این روش چگونه توحید خاصی و قولِ به وحدت وجود است؟ بلکه توحید عامی است، مانند روش قائلان به کثرت وجود و موجود، برعکس روش مصنف قدس‌سره، و اینان چون قایل به اصالت ماهیت‌اند و آن (ماهیت) به حسب شیئیت ذاتش مغایر وجود است، در وجود قائل به دومی شدند و از شرک خفی رهایی پیدا نکردند؛ خداوند ما را از بندگان مخلِصش ـ بلکه از مخلصانش ـ قرار دهد، و مصنف قدس‌سره، منسوب را مانند وجود منسوب بدو قرار داده، بنابراین در خانه غیر از وجود دیاری نیست.

سپس (گوییم:) پوشیده نیست که بین ایراد اوّل و سوم منافات است، چون مبنای اول بر این است که وجودِ واجبی وجودِ اشیاء است و بنای سومی بر این است که وجودات موجودات اموری اعتباری است، و امکان دارد که دفع تنافی به این باشد که گفته شود: نوشته‌های اینان در نزدیکی بخشیدن این روش مختلف و گوناگون است، بسا که می‌گویند: ملاک موجودیّت اشیاء عبارت است از انتسابات، و بسا که بار دیگر گویند: وجود زید «اِلاه» زید است، یکی از دو ایراد بر یکی از دوقول است و دیگری بر دیگری. «سبزواری»

ماهیت است، و ماهیت به حسب ذاتش نه اقتضای تقدم می‌کند و نه تأخر و نه علیّت و معلولیّت و نه (نسبت اقتضای) اولویت برای برخی از افرادش نسبت به بعض دیگر ـ به‌واسطهٔ عدمِ حصول و فعلیّت و به حسب ماهیتش ـ نیز ندارد، پس امتیاز برخی از افراد یک ماهیت ـ به‌واسطهٔ تقدم در نسبت ـ به واجب، و تأخرِ در آن از کجا حصول می‌یابد؟

دوم اینکه: نسبت آنها (ماهیات) به باری‌تعالی اگر اتحادی باشد، لازم می‌آید واجب تعالی غیر از وجود دارای ماهیاتی ـ و بلکه ماهیاتی متعدد و مخالف یکدیگر ـ باشد، و به‌زودی بیان آن خواهد آمد که حق‌تعالی را ماهیتی ـ جز انیّت ـ نیست؛ و اگر نسبت بین آنها و بین واجب تعالی تعلقی باشد، و تعلقِ چیزی به چیزی فرعِ وجود و تحقق آن‌دو است، در این صورت لازم می‌آید که برای هر ماهیتی از ماهیات وجود خاصی باشد که بر انتساب و تعلقِ آن تقدم و پیشی داشته باشد؛ چون شکی در این نیست که حقایق (ماهیات) موجودات عبارت از تعلق به غیر خودشان نمی‌باشد، برای اینکه ما بسیاری از ماهیات را تصور می‌کنیم و در ارتباطشان به حق اول تعالی و تعلقشان به او شک می‌کنیم، برعکس وجودات، زیرا امکان آن هست که گفته شود: هویات اینها مغایر تعلق و ارتباطشان نیست، چون اکتفای به گونه‌ای از اَنحای وجود امکان‌پذیر نیست، جز از جهت علم به حقیقت سبب و جاعلش، همچنان که در علم برهان روشن شده و به‌زودی در این کتاب بیان خواهیم کرد.

سوم اینکه: وجودات اشیاء بر این روش، مانند موجودات متکثرانند، جز آنکه موجودات اموری حقیقی‌اند و وجودات برخی‌شان حقیقی‌اند ـ مانند وجود واجب ـ و برخی دیگر انتزاعی‌اند ـ مانند وجودات ممکنات ـ بنابراین هیچ فرقی بین این روش و روش مشهوری که همگان از متأخران برآنند که: وجود ممکنات انتزاعی است و وجود واجب عینی، نمی‌باشد، برای اینکه حق‌تعالی به ذات خود مصداق حمل موجود است ـ برعکس ممکنات ـ جز آنکه امر انتزاعی که به نام وجود ممکنات نامیده شده، تعبیر از آن در این روش به انتساب و یا تعلق و یا ربط و یا غیراینها می‌شود؛ پس قائل بودن به اینکه وجود ـ بر این روش ـ واحد حقیقی شخصی است و موجود، کلی و متعدد است ـ غیر روش دیگر ـ ظاهر وجهی ندارد، بلکه گوییم: بین این‌دو روش هیچ فرقی

نیست، یعنی در اینکه موجودیت اشیاء و وجودشان معنای عقلی و مفهوم کلی است که فراگیر تمام موجودات می‌باشد، خواه «ما به الوجود» نفس ذات باشد و یا چیز دیگری، خواه ارتباطی باشد و یا نباشد؛ پس اگر اطلاق وجود بر معنای دیگری ـ یعنی حقِ قائم به ذات خود ـ گردد، هرآینه به‌واسطهٔ اشتراک خواهد بود؛ تفصیل این روش‌ها در موجودیت اشیاء خواهد آمد.

۸
فصلی
در مساوق [۱] (برابر بودن) وجود با شیئیّت

گروهی از مردمان بر این اعتقاداند که وجود صفتی است که بر ذات تجدد می‌یابد، آن (ذاتی) که در دوحالت وجود و عدم ذات است؛ این سخن درنهایت سستی و بی‌ارزشی است، برای اینکه حیثیت ماهیت اگرچه غیر حیثیت وجود است، ولی

۱. اگر مراد از شئ، مشیئی وجودش، یعنی ماهیت است ـ چنان که پیش از این بیان داشت ـ اقسام شئ اسامی‌شان معلوم است و اقسام وجود اسامی‌شان مجهول. پس مساوق بودن در ضمن مساواتِ در تحقق است، به این معنی که ماهیت در هر عالمی که تحقق یابد، وجود خاص هم تحقق می‌یابد و یکی با دیگری ـ هرکجا که گردد ـ می‌گردد، وگرنه مساوق بودن به معنی اتحاد در حیثیت است؛ و تحقیق این مساوق بودن اینکه: وجود را حقیقتی است و آن حقیقت را امر واحدی است که به‌واسطهٔ شدت و ضعف و وجوب و امکان و امثال اینها تفاوت پیدا می‌کند، و برترین مراتبش که فوق تمام است و به هیچ‌وجه نقصی ندارد وجود واجبی است که ماهیتی ندارد و غیر او را حد و نقص ملازم است، زیرا حدّ انسان ـ یعنی فقط حیوان ناطق ـ حکایتی است از نقص مرتبهٔ وجودش، و همین‌طور حدّ حیوان ـ یعنی فقط جسمِ دارای رُشد و حسّ و متحرک به اراده ـ حکایتی است از نقص وجودش، و شکی نیست که نقص وجود تابع آن است و بدون آن تحقق ندارد، از این بیان آنچه که حقیقت است ـ در نزاع دیگری که بینشان برقرار است ـ آشکار می‌گردد که: مرتبهٔ تحقق وجود مقدم بر مرتبهٔ تقرر ماهیت و یا برعکس، هست، از دلایلشان بر شیئیت معدوم اینکه. ثبوت چیزی برای خودش ضروری است و سلب چیزی از خودش محال است.

جواب. ثبوت چیزی برای خودش ضروری است ـ به ضرورت ذاتی نه به ضرورت ازلی ـ و سلب چیزی از خودش درحال عدم جایز است، زیرا در آن حال چیزی نیست، بلکه معدوم مطلق است، این روش در نهایت سستی است، مگر آنکه مرادشان از این سخن تصحیح اثبات علم ازلی باشد، چون منفی چیزی نیست که در ازل بدان انکشاف و تمیّزی صورت گیرد، در آنجا اشیاء را نه وجود عینی هست و نه ذهنی، وگرنه کثرت در ذات حق‌تعالی لازم می‌آمد و قدیم بودن اشیاء، پس آنها را باید تقرّر و ثبوت باشد، این هم باطل است، چون لازم نیست که آنها را ثبوتی که منفک و جدای از تمام موجودات باشد، باشد، بلکه ثبوت آنها تابع وجود ذات حق‌تعالی است ـ همچنان که روش صوفیان است. «سبزواری»

ماهیت تا وجود نیابد امکان اشارهٔ بدان که این ماهیت است نیست، چون از معدوم جز به حسب لفظ خبر داده نمی‌شود؛ پس ماهیت تا وجود نیابد چیزی از اشیاء نیست ـ حتی نفس ذاتش (هم چیزی از اشیاء نیست) ـ برای اینکه نفس ذات بودنش فرع تحققش و وجودش می‌باشد، چونکه مرتبهٔ وجود درواقع بر مرتبهٔ ماهیت متقدم است ـ اگرچه در ذهن از آن متأخر است ـ برای اینکه ظرف اتصاف ماهیت به وجود ـ همچنان که دانستی ـ ذهن است و موصوف از آن‌جهت که موصوف است در ظرف اتصاف متقدم بر صفت است،این را حفظ کن که جِداً ارزشمند است.

و نیز گویند: صفات نه موجود است و نه معدوم و نه مجهول و نه معلوم، بلکه معلوم ذات است ـ به‌واسطه صفت ـ و صفت دانستنی نیست، و پذیرفته‌اند که محال منفی است و بین نفی و اثبات واسطه‌ای نیست.

و بسا که بین موجود و معدوم واسطه اثبات کرده تا جایی که گفته‌اند: ثابتِ بر بعض معدوم ـ یعنی معدومِ ممکن ـ و بر نفسِ وجود و بر امری که نزد آنان نه موجود است و نه معدوم، چیزی است که آن را به نام حال نامیده‌اند، و گویی که این دسته از مردم یا هدفشان تنها اصطلاحی است که در مقام تخاطب بر آن توافق کرده، و یا اینکه امور ذهنی را فراموش نموده‌اند، اگر مقصودشان از معدوم، معدومِ در خارج عقل است، جایز است چیزی که در عقل ثابت است در خارج معدوم باشد، و اگر مرادشان غیر این است، باطل بوده و از آن و بدان ـ مطلقاً ـ خبری نیست.

و از چیزهایی که موجب رسوایی آنان است اینکه بدیشان گفته [1] شود: وقتی که ممکن در خارج معدوم باشد، آیا وجودش ثابت است [2] و یا منفی؟ برای اینکه به

۱. و همین طور آنچه را که شیخ اشراق اخیراً بیان داشته و مبنی بر آنچه نزدشان مشهور است می‌باشد و بیشترشان قائل به تقرر ماهیات در عدم، و همگی قائل به ثبوت حال‌اند، چنان که کاتبی گوید: آنان جوهریت را از احوال قرار داده‌اند، با اینکه آن برای ذات در دوحالت وجود و عدم حاصل است، و چنانکه محقق طوسی گوید: اینان اختلاف ذوات معدوم را معلل به احوال کرده و در نتیجه حال در نزدشان عبارت از صفت چیزی است که نه موجود است و نه معدوم، وگرنه بنابر تعریفِ مشهورِ حال این می‌شود که آن صفت برای موجود است که (آن صفت) نه موجود است و نه معدوم، پس حال مانند صفات انتزاعی برای موجودات در حال وجودشان است و وجود، برای موجود، حالی است در حال وجود و در آن حال برای او ثابت است، نه برای ماهیت در حال عدم، وگرنه صفت برای وجود نبود. «سبزواری» ۲. تردید برای تحکیم و ثبوت بر مجادله‌گر است، وگرنه این مطلب نزد آنان ثابت است که آن صفت است و موجود نیست ــ وگرنه تسلسل پیدا می‌کرد ــ و معدوم هم نیست ــ وگرنه شئی به نقیض خودش اتصاف داشت ــ «سبزواری»

اعتراف خودشان شئی، از نفی و اثبات بیرون نیست.

اگر گویند: وجود معدوم ممکن منفی است، و هر منفی ـ نزد آنان ـ ممتنع است، پس وجود ممکن، ممتنع می‌گردد و این محال است.

اگر گویند: وجود او را ثابت است و هر صفتِ ثابتِ شئی جایز است که شئی بدان توصیف گردد، پس جایز است که معدوم، در حالت عدم توصیف به‌وجود شود، در این صورت موجود و معدوم ـ باهم ـ می‌باشد و این محال است؛ و اگر اتصاف شئی را به صفتِ ثابتِ آن محال شمردند، پس ماهیتِ معدوم ایجاب می‌کند که جایز نباشد بدان شئی گفته شود، زیرا شیئیت برای آن ثابت است؛ و اگر کسی ـ برای این تقدیر ـ ملتزم شد که جایز نیست شئی، به امری که برایش ثابت است توصیف شود، سخن درستی نگفته، و تنها گفته که آن شئی است ـ و همین‌طور امکان [1] ـ

سپس (گوییم:) ایشان همان‌گونه که در مشترک بودن ذوات ـ در این‌که ذوات‌اند ـ به صفاتی که بدانها افتراق می‌یابند سرگشته‌اند، همین‌طور در اینکه صفات غیر مختلف‌اند ـ در این که صفات‌اند ـ به فرض بخش سومی که بدانها افتراق و جدایی یابند سرگشته‌اند، و کار تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند و روشن می‌شود که تا شئی دانسته نشود، چیزی که شئی بدان شئی است دانسته نمی‌شود، و برایشان روشن شود که صفت، خبر دهندهٔ از آن (شئی) است؛ همچنان که ذات از آن (صفت) خبردهنده است.

و از این قبیل است (سخن) گروهی که پرهیز می‌کنند بگویند: باری‌تعالی موجود و یا معدوم است، برای اینکه لفظ [2] بر صیغهٔ مفعول (موجود ـ معدوم) است و از این امر او را تقدیس و تنزیه می‌کنند، و هرچه به حسب لفظ در آنچه تعلق به علوم و معارف دارد، امری ساده و کاری آسان است [3]، زیرا مراد از بیشتر الفاظِ مطلق در وصف

۱. یعنی مانند شیئیت، گوییم: آن ثابت است ـ چون صفت است ـ و اگر اتصاف شئی را به ثابت محال شمردند، امکان ندارد که گفته شود آن ممکن است، و اگر این را ملتزم شد، ممکن نیست و گفته که: آن به عین آنچه بیان داشته ممکن است. «سبزواری»

۲. او تعالی مطلقاً فعال است، و یا به جهت آن که وجودش عین ذاتش می‌باشد، و معنی موجود یعنی ذاتی که دارای وجود است، اولی به معبود و محمود و امثال اینها نقض می‌شود و دومی به تمام اسمای حُسنا، با اینکه در شریعت اطلاق موجود آمده است، مانند: من با تو ای موجود در هر مکان مناجات می‌کنم، باشد که صدایم را بشنوی. انا اناجیک یا موجود فی‌کل مکان لعلک تسمع ندائی. «سبزواری»

۳. اگر «ما» را نافیه بگیریم می‌شود: آسانی نیست. و ما در ترجمه «ما» را موصوله گرفتیم. «م»

حق‌تعالی ـ و بلکه مقصود از تمام آنها دربارهٔ او تعالی ـ معانی بلندی هستند که برتر و شریف‌تر از آن چیزی است که نام‌ها در اِزای آنها وضع شده است، پس همان‌گونه که مراد از گوش و چشم که برحسب توقیف شرعی اطلاقش بر حق‌تعالی جایز می‌گردد، معنای وضعی آن‌دو ـ به‌واسطهٔ تقدس و دوریش از جسم و آلت بودن ـ این (معنی) نیست، همین‌طور علم و قدرت و وجود و اراده، معانی اینها دربارهٔ حق‌تعالی برتر و شریف‌تر از آن چیزی است که همگان می‌فهمند، و ما را گزیری از توصیف او و اطلاقِ لفظی از این الفاظ که دارای معانی مشترکی هستند (بر او) نیست، با این آگاهی دادن که: صفات او صریح و حاق ذات او است و از معنایی که از این الفاظ تصور می‌کنیم دور است.

اینها در صفات حقیقی او است، اما سلب‌ها و اعتبارات: دور نیست که مقصود از الفاظی که به اِزاء آنها وضع شده و دربارهٔ او تعالی استعمال شده، معانیِ وضعیِ عُرفیِ آنها مراد باشد.

اما آن کس که بر عدم اطلاق لفظ موجود دربارهٔ حق‌تعالی احتجاج می‌نماید که از این (اطلاق لفظ) لازم می‌آید، حق‌تعالی در وجود، با موجودات مشارکت داشته باشد، او به‌سوی تعطیل محض گام برداشته است، زیرا در این صورت جایز نیست که گفته شود: او حقیقت، و یا ذات، و یا چیزی از اشیاء است، و چون چیزی نیست پس «لاشئی ـ ناچیز» می‌باشد، زیرا بیرون بودن از سلب و ایجاب (هردو باهم) محال و غیرممکن است؛ و همین‌طور (بیرون بودن از) هویّت و ثبات و تقوّم و امثال اینها غیرممکن است، در این صورت دروازهٔ معرفت حق‌تعالی و توصیف او به صفات جمال و نعوت کمالش بسته و مسدود خواهد شد.

و شگفت اینکه متشبّهان این گروه نزد عوامِ از مردم از اهل نظر شمرده می‌شوند، و این خود عذری است در نقل ما مر بعضی از هوس‌های اینان را در این کتاب، چون خردمند فرزانه وقت گرانبهایش را با این‌گزافه گویی‌ها و پرداختن به رَد کردن آنها ضایع و باطل نمی‌سازد.

صاحب کتاب حکمت الاشراق در کتاب «مطارحات» ـ پس از بیان سبک مغزی‌های آنان از قبیل: شیئیت معدوم و اثبات واسطه ـ : گوید: شگفت آنکه نزد اینان

وجود را فاعل افاده و بخشش می‌کند، ولی (وجود) نه موجود است و نه معدوم، پس فاعل، وجودِ وجود را افاده و بخشش نمی‌کند، با اینکه سخن بدان باز می‌گردد، و نیز افادهٔ ثبوتش را هم نمی‌کند، زیرا آن در ذات خودش ـ به‌واسطهٔ امکانش ـ ثابت است، بنابراین فاعل برماهیات چیزی را افاده و بخشش نمی‌کند، در نتیجه جهان را از صانع معطل و بی‌کار گذاردند.

گوید: اینان گروهی بودند که در مذهب اسلام رشد کرده و تمایل به امور عقلی پیدا کردند، ولی آنها را افکاری سالم و صاف نبوده و آنچه را که برای صوفیان از امور ذوقی حاصل شده بود، اینان را حصول پیدا نکرده بود، در نتیجه چون کتابها و رسایلی را که دسته‌ای در زمان بنی‌امیه از کتابهای گروهی که نام‌هاشان شباهت به نام‌های فلاسفه داشت به ترجمه درآوردند به‌دستشان آمد، پنداشتند که هرنام یونانی نام فیلسوفی است، لذا در آن رسایل کلماتی یافتند که از آنها خوششان آمد و از جهت تمایل به فلسفه بدانها گرایش پیدا کرده و آنها را پخش کرده و در نتیجه در جهان منتشر شد و بدین‌کار خوشحال بودند.

گروهی از متأخران دنباله‌روی اینان را کرده و در برخی امور مخالفتشان را کردند، با این همه تمامی‌شان به سبب آنچه از نامهای یونانی که از عده‌ای که کتاب تألیف کرده بودند شنیدند به اشتباه و انحراف افتادند و پنداشتند که در این کتاب‌ها مطالب فلسفی است ـ درحالی که چیزی از فلسفه در آن کتابها نبوده است ـ لذا پیشینیان‌شان آن کتابها و رسایل را پذیرفتند و پسینیان هم در این کار پیروی آنان را نمودند. در حالی که فلسفه، پس از آن که گفتار عموم فلاسفهٔ یونان و خطیبانشان پخش و انتشار یافت و مردمان آنها را پذیرفتند، (از یونان) به خارج صدور یافت.

۹
فصلی
در وجود رابطی

اطلاق وجود رابطی در صنعت و اصطلاح اینان بر دو معنی است:

نخست: آنچه که مقابل وجود محمولی قرار می‌گیرد و آن وجود شئی است در نفس

خویش، که این (وجود) در مباحث مواد سه‌گانه (واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود) در کار گرفته می‌شود، و آن [۱] چیزی است که رابطه را در حمل‌های ایجابی که آن‌سوی نسبت حکمی اتحادی که در تمام عقدها می‌باشد برقرار می‌کند؛ و در این که آن (وجود شئی در نفس خود) غیر وجود محمولی ـ به‌واسطهٔ نوع ـ می‌باشد یا نه، و همین‌طور در هلیّات بسیط تحقق و ثبوت دارد یا نه، اختلاف نظر کرده‌اند، و حقیقت اینکه آن، در اوّلی اول است و در دوّمی دوم، و نزد ما مطلقاً، اتفاق نوعی [۲] در

۱. خلاصه آنکه: وجود دو وجود است: رابط و محمولی، رابط عبارت از ثبوت شئی است برای شئی، و آن مفاد کان ناقصه است *، چنان که گوییم: سفیدی در جسم موجود است، و یا اینکه جسم موجود سفید است، و یا با حذف رابطه می‌باشد که در آن صورت قضیه ثنایی ** می‌باشد. ولی در تمام اینها وجود رابط از جهت مفهوم استقلالی ندارد، و این وجود در نفس خود نیست «لافی نفسه» است و عبارت از معنای حرفی است که از آن خبر نتوان داد، چون اگر از این وجود خبر می توان داد، انقلاب لازم می‌آمد.

سپس (گوییم:) آن رابط در قضایای حملی ایجابی است، اما قضایای سالبه: در آنها سلب ربط است، همچنان که بزودی ثابت خواهد شد که در سلب‌ها. کیفیات نیز کیفیاتِ نسبت‌های ایجابی و جهات متحداند، و آنها مغایر نسبت حکمی‌اند، زیرا در تمام عقدها می‌باشند، برعکس این وجود، زیرا این وجود در موجبات، غیر از هلیات بسیط می‌باشد و مصنف قدس‌سره به پیروی از استادش (میرداماد) در کتاب افق المبین، آن را وجود رابط نامیده است ـ برای مصون و محفوظ ماندن از اشتباه ـ ولی محقق لاهیجی در برخی از کتابهایش، وجود اعراض را رابطی و مفاد «کان ناقصه» گرفته و دو رابط (رابط و رابطی) را به‌هم آمیخته ـ از این مطلب غافل مباش ـ و وجود محمولی عبارت از وجود شئی است در نفس خودش و مفاد «کان تامه» و آن یا وجودش در نفس خودش برای نفس خودش است، مانند وجود عقل و یا جسم، و یا اینکه برای نفس خودش نیست، مانند وجود اعراض، بنابراین دومی رابطی، و اولی وجود در نفس خودش نامیده می‌شود، و وجود در نفس خود برای خود، یا به ذات خودش می‌باشد ـ مانند وجود واجب‌الوجود ـ و یا اینکه به‌واسطهٔ غیرخودش می‌باشد ـ مانند غیرخودش از جواهر غیر حالّه ـ «سبزواری».

* «کان ناقصه» در مقابل «هل مرکبه» است، یعنی وجود شئی است برای شئی، مانند اینکه پرسش شود: آیا انسان ناطق است؟ این پرسش پس از احراز وجود است که: آیا انسان موجود است؟ که این را «هل بسیطه» گویند، یعنی سئوال و پرسش از وجود شئی است که مفاد «کان تامه» می‌باشد، در مقابل «هل مرکبه» که مفاد «کان ناقصه» می‌باشد. «م»

** قضیهٔ ثنایی یا ثنائیه قضیه‌ای را گویند که هرگاه رابطهٔ میان موضوع و محمول بیان نشده باشد، مانند «زید قائم» آن را قضیهٔ ثنائیه گویند، و اگر رابطه بیان شده باشد، «زید قائم است» آن قضیه را ثلاثیه نامند. «م»

۲. یعنی اتفاق به حسب سنخ است، زیرا وجود را هیچ نوعی نیست و کلی نمی‌باشد؛ اشاره است به اینکه آن‌دو به حسب سنخ و حقیقت یکی هستند و به اعتبار اینکه وجود محمولی رأساً و ذاتاً بیرون از مقولات است مختلف می‌باشند، و آنچه مقابل آن است یکی از مقولات ده‌گانه است. یعنی مقولهٔ اضافه، و آن از معقولات ثانوی است و معقولات ثانوی گونه‌ای تحقق و ثبوت ضعیف داشته و به حسب خود از سنخ حقیقت وجود محمولی می‌باشد؛ این مطلب را اندیشه‌کن که باریک و دقیق است. «نوری».

طبیعت وجود، منافی مخالف بودن نوعی در معانی ذاتی و مفهوم‌های انتزاعی آن نیست [۱]، چنان که به‌زودی روشن خواهد شد که در حقیقت [۲]، اتفاق بین آن‌دو فقط در لفظ می‌باشد.

و دوّمی یکی از دو اعتبار وجود شئی است که عبارت از معانی ناعتی و توصیفی می‌باشد، و معنای آن جز تحقق شئی در نفس خودش نیست، ولی به‌شرطی که در شئی دیگر و یا برای آن شئی و یا نزد آن شئی باشد [۳]، نه اینکه برای ذاتش باشد، زیرا (این وجود) در فلسفهٔ ما فقط در وجود قیومِ به ذاتِ خویش تحقق دارد و بس، و در فلسفهٔ مشهور در تمام مفارقات ابداعی [۴]، برای اینکه وجود معلول از آن حیث که وجود معلول است، در نزد ما و آنان به‌عینه وجودش برای علّت فاعل می‌باشد، ولی ما گوییم: جهت دیگری برای معلول، غیر از اینکه مرتبط به جاعل تام خود می‌باشد و به‌واسطهٔ این جهت برای خودش موجود است نه برای جاعلش تا آنکه دو وجود باهم

۱. یعنی: ماهیاتی که از مراتب تنزلات آن بالذات منتزع‌اند «هیدجی». ۲. زیرا وجود رابط در آنجا که رابطی است، به این اعتبار نه وجود است و نه چیزی از اشیاء، پس اگر بر آن اطلاق وجود شود و حالش این‌گونه باشد، آن فقط از بابت اشتراک لفظ است و این درست است، سپس اگر عقل بدان توجه نماید و قصدش حکم کردن به او و یا بر او باشد، دگرگونی به وجود محمولی پیدا می‌کند، همچنان که این دگرگونی شأن معانی حرفی می‌باشد، یعنی آنجا که روابط و ادوات‌اند، چیزی از اشیاء مُحصَّل تام نیستند، و چون موردنظر آن قرار گرفتند، معقول به قصد و محکوم بر آن و یا بدان شده دگرگونی به اسمی استقلالی پیدا می‌کند، دگرگونی ناقص به تمام و قوه به فعل، پس فرق است بین چیز بودن چیزی و یا قوهٔ بر چیزی، برای اینکه قوه ــ از آن جهت که قوه است ــ اصلاً چیزی از اشیاء نیست ـ مگر به اعتباری دیگر غیرقوه بودن آن ـ . «هیدجی». ۳. مانند وجود سیاهی در جسم، و یا برای آن، مانند وجود معلول برای علت، و یا نزد آن، مانند وجود معلوم نزد نفس، همین‌طور در افق مبین آمده، و هدف از این تقسیم سه‌گانه اشاره است به موارد استعمال وجود رابطی و اینکه اختصاص به اعراض تنها ندارد، برای اینکه در وجود صورت‌های فرود آمدهٔ در مواد استعمال می‌شود، و نیز در وجود معلول برای علت، و در وجود عقل فعال برای نفس، و در وجود حق‌متعال برای عالم ـ هنگامی که در غایات سخن می‌رود ـ ولی نزد ما، «عندیت ـ نزد بودن» مثل وجود عقل فعال است برای نفس، نه مثل وجود مدرَکات جزئی برای نفس، زیرا ادراک جزئیات چون به‌واسطهٔ انشاء است، پس آن از قبیل وجود معلول برای علت است و وجود جوهر رابطی، بلکه نسبت به وجود قیوم تعالی رابط است، چنان که قدس‌سره گفته: نسبت به مادون و طبقات زیر و بین خودشان، منافی نفسی بودن نیست، حقیقت اینکه: رابط بودن تمام موجودات نسبت به وجود قیوم بالذات، اضافهٔ اشراقی است، مانند رابط بودن نسبت‌های مقولی نمی‌باشد، در حالی که نسبت بین دو رابط، مانند نسبت بین وجود حقیقی و انتزاعی می‌باشد. «سبزواری» ۴. ابداع ایجاد چیزی است بدون مسبوق بودن به عدم و مقابل آن صنع است که مسبوق به عدم است، هر موجودی که مسبوق به ماده و حرکت و زمان نباشد وجودش ابداعی است، مانند ایجاد حق‌تعالی عقول را که بدون سبق ماده و مدت است. «م»

مغایرت پیدا کنند و دو نسبت مختلف گردند، نمی‌باشد؛ و آنان این را نمی‌گویند، برای اینکه معلول در نزد ما عبارت است از انواع وجودات ـ به‌واسطهٔ جعل ابداعی ـ است و نزد آنان: یا خود ماهیات است ـ همچنان که در روش رواقیان مشهود است ـ و یا اتصاف آنها به وجوداتشان ـ چنان که در قاعدهٔ مشائیان مضبوط است ـ بنابراین، این وجود رابطی طبیعتش این نیست که با تحقق و ثبوت شئی ذاتاً در نفس خودش تباین داشته باشد، بلکه این یکی از اعتبارهای آن که بر آن است ـ اگر باشد ـ می‌باشد [۱].

اما وجود رابطی که در «هلیّت مرکب» یکی از دو رابط است، نفس مفهوم آن با وجود شئی در نفس خود تباین و دوری دارد، و اینکه گوییم: سفیدی در جسم موجود است، دارای دو اعتبار می‌باشد: یکی تحقق و ثبوت سفیدی در نفس خود ـ اگرچه در جسم باشد ـ و آن به این اعتبار محمولِ «هل بسیط» است. و دیگری آنکه: آن (سفیدی) به‌عینه در جسم باشد، و این مفهوم دیگری است غیر از تحقق سفیدی در نفس خود، و اگرچه به‌عینه تحقق سفیدی است در نفس خود که به این حیثیت ملاحظه می‌شود، و درست آن است که در «هل مرکب» محمول قرار گیرد، و مفادش آنکه آن حقیقت ناعتی و توصیفی است و وجودش در نفس خودش برای خودش نیست، بلکه برای جسم است.

سپس (گوییم:) وجود شئی ناعتی و توصیفی ـ پس از آنکه از این جهت گرفته شود ـ بر دوگونه ملاحظه می‌گردد: گاهی انتساب به آن شئی پیدا می‌کند و از احوال آن می‌باشد، و گاه دیگر انتساب به منعوت و موصوف پیدا کرده گفته می‌شود: جسم موجود است و دارای سفیدی می‌باشد، پس به این اعتبار از حالات منعوت و موصوف است؛ و بر قیاس آنچه که بر تو خواهیم خواند، لفظ وجود بر نفس خودش نیز ـ به‌واسطهٔ اشتراک عرفی ـ بر دو معنی واقع می‌گردد: یکی در مقابل وجود رابطی ـ به معنی اول ـ و آنچه را که برای ذات خودش است ـ یعنی وجود در نفس خودش و برای

۱. و آن تحقق و ثبوت شئی است در نفس خود، بدون اینکه صفت و نعتی باشد، مانند وجود جوهر، و تحققش بر آن است که نعت و صفت باشد، مانند وجود عرض ـ به‌واسطهٔ ملاحظهٔ نعتی (صفتی) و نفسی ـ و یا اقسام سه‌گانه‌اش می‌باشد، یعنی فقط در نفس خود، و یا در نفس خود برای نفس خود، سپس در نفس خود و برای نفس خود و به نفس خود «سبزواری»

نفس خودش ـ و آنچه را که برای غیرخودش است ـ مانند وجود اعراض و صور که وجود در نفس خودش نه برای نفس خودش می‌باشد ـ فرا می‌گیرد؛ و دیگری در مقابل رابطی به معنی اخیر است، و آن چیزی است که اختصاص به وجود شئی برای نفس خودش دارد و برای نواعت و اوصاف ندارد.

خلاصه آنکه: وجود رابطی به معنی اول مفهومی تعلقی است که تعقل آن مستقلاً امکان‌پذیر نیست. و آن از معانی حرفی است و محال است که آن شأن از وی جدا گردد، و به‌واسطهٔ توجه کردن بدان، معنی اسمی می‌گیرد و وجود محمولی می‌گردد؛ آری! بسا که جایز باشد که معنی نسبی غیر رابطی بگیرد (چنانکه در مرکب تقییدی است) و به معنی دوم ـ به‌واسطهٔ تعقل ـ مفهومی مستقل است و آن وجود شئی است در نفس خود، و آن را اصافه، به حسب واقع که خارج از ماهیت موضوعش است به غیر الحاق کرده است، و آن را این صلاحیت هست که «بماهوهو ـ هر دو یکی است و او هموست» گرفته شود، پس معنی اسمی می‌باشد، برعکس اضافات و نسبت‌های خالص، و این اقسام در عدم ـ در مقام سنجش آنچه در وجود گفته شده ـ پیدا می‌شود، و بسیاری از اشتباهات و خطاها که از اشتراک لفظ واقع می‌گردد، اگر اصطلاح وجود رابط، به رابط اول، و رابطی به دیگری، و وجود محمول به معنی اول، و وجود در نفس خود به دیگری داده شده بود ـ و همین‌طور درباب [1] عدم ـ از غلط و خطا و سهو جلوگیری شده بود.

۱. ولی عدم رابط در اینجا، عدم ربط است و آن ازباب اطلاق حملی و شرطی و امثال این‌دو در سالبه‌هاست. «سبزواری»

منهج دوم

در اصول کیفیات و عناصر عقود و خواص هرکدام از آنها و در آن فصل‌هایی است:

فصل اول

در تعریف وجوب و امکان و امتناع، و حق و باطل

از معانی‌ای که نفس بدان مرتسم می‌گردد ـ یعنی ارتسام نخست ـ معنی ضرورت و لاضرورت است (یعنی ضرورت وجود و یا عدم که مشتمل بر وجوب و امتناع است) از این‌روی چون برخی از مردمان متصدی این امر شدند که آن را تعریفی حقیقی کنند ـ نه لفظی و آگاهی دهنده ـ گونه‌ای تعریف کردند که متضمن دَور بود، و ممتنع را چنین تعریف کردند که: ممکن نیست، سپس ممکن را چنین تعریف کردند که: ممتنع نیست، و این دو راست و ظاهر، و نیز واجب را چنین تعریف کردند که: از فرض عدم او محال لازم می‌آید، ولی از فرض عدم و وجود ممکن، محال لازم نمی‌آید، و این باطل و تباه است، نه به جهت آنکه برخی از ایشان پنداشته‌اند که این موجب دور می‌شود، یعنی از جهت تعریفشان که: ممتنع یعنی چیزی که ممکن نیست، برای اینکه مراد از آن ممکن عام است [1]، و آنچه را که تعریف کرده: ممکن چیزی است که از فرض

۱. جواب داده شده که: ممکن خاص عبارت از دو امکان عام است، و روشن است که امکان عام اگر معلوم باشد، امکان خاص نیازی به تعریف علیحده و جدایی ندارد، بلکه کافی است که درباره‌اش گفته شود: دو امکان عام دارد، پس نیازش به تعریف برای معلوم نبودن امکان عام است، پس تعریفش به محال، تعریف به امکان عام است، و چون تعریف محال به امکان عام فرض شد، دور لازم می‌آید. «سبزواری»

وجود و عدم او محال لازم نمی‌آید، ممکن خاص است و از این جهت دور لازم نمی‌آید، بلکه از آن جهت است که [۱] هرکس ممتنع را چنین تعریف کرد که: لازم است نباشد، واجب را به آنچه گفتیم تعریف کرده و تعریفش دوری است.

اینها چیزهایی است که لازم است از امور بیّن و واضح گرفته شود، زیرا انسان پس از مفهوم وجود و شیئیت عام مفهومی دیرینه و جلوتر از ضروری و «لاضروری» تصور نمی‌کند، و چون ضرورت را به وجود نسبت دهد، وجوب می‌شود و اگر به عدم نسبت دهد امتناع می‌شود، و چون «لاضرورت» را به یکی از آن‌دو و یا هردو نسبت دهد، امکان عام و یا خاص حصول پیدا می‌کند، البته این تعریف‌ها فسادها و خلل‌های دیگری را هم در بردارد، از جمله آنکه: مفهوم واجب چیزی نیست که از عدمش محال لازم آید، بلکه نفسِ عدمش محال است [۲]، نه برای اینکه محال دیگری لازم می‌آید، بلکه گاهی [۳] محال دیگر هم لازم نمی‌آید، و یا آنچه لازم می‌آید ظاهرتر و واضح‌تر از نفسِ فرضِ عدمش نباشد، و همین‌طور در ممتنع هم سخن این‌گونه است، زیرا نفسِ ممتنع، محال است، نه آنچه از فرض وجودش لازم می‌آید، در این صورت تعریف شئی است به خودش، و معنی امکان هم همین‌گونه است، بلکه تمام مفهومات شامل و فراگیر که از آنها در علم کلی بحث می‌شود و پیش از این تو را بر آن آگاهی دادم این‌چنین است.

و اگر تمایل داری که چیزی از این معانی سه‌گانه (واجب و ممکن و ممتنع) را

۱. این خبر: نه به جهت آنکه برخی... می‌باشد. و جهت فسادوتباهی در تعریف ممکن این است محال را که در تعریف او می‌گیرند مجهول است. زیرا تعریفش دوری است، به جهت موقوف بودنش بر شناخت وجوب، که شناخت وجوب موقوف بر شناخت محال است «سبزواری»

۲. وگرنه تعریف بر معلول اول صدق کرده بود، زیرا آن هم چیزی است که از عدمش محال لازم می‌آید و آن، عدم واجب تعالی است، ولی نظر مصنف قدس‌سره به عدم حمل آن به‌ویژه بر معرف است ـ بدون تعرّض به عدم مانع بودن آن از دخول غیر ـ. «سبزواری»

۳. مانند دور، محقق خفری گوید: چون عدم واجب تعالی فرض شود، طبیعت هر موجودی موقوف بر طبیعت، هر ایجادی ـ و بالعکس ـ می‌شود و در نتیجه دور لازم می‌آید. مصنف قدس‌سره بر او اعتراض کرده که هیچ اشکالی در دور بین دو طبیعت (هم‌تا) نیست، و آیا این جز شبههٔ تخم‌مرغ و جوجه است؟ پس از عدم آن محال لازم نمی‌آید... به خلاف محال بودن عدم واجب تعالی، چون آن به ذات خود محال است، بنابراین همانطور که هر وجودی ناگزیر باید منتهی به وجود واجب بالذات گردد، همین‌طور هر ممتنعی ناگزیر باید منتهی به ممتنع بالذات ـ که عدم حق‌تعالی است ـ گردد. «سبزواری»

بدانی، وجوب را هویدا و آشکار و واضح به نفس خودش بگیر، چون وی تأکد وجود است و وجود، آشکارتر از عدم است، برای اینکه وجود به ذات خودش شناخته می‌شود و عدم، به‌واسطهٔ وجود ـ به وجهی از وجوه ـ شناخته می‌گردد، سپس امکان را ـ به‌واسطهٔ سلب وجوب از دوطرف ـ و امتناع را ـ به‌واسطهٔ اثبات وجوب بر سلب ـ بشناس.

سپس بدان که فلاسفه در آغاز که سرگرم تقسیم شئی به این معانی سه‌گانه بودند، به حال ماهیات کلّی، یعنی با قیاس به وجود و عدم ـ به حسب مفهومات اقسام ـ بدون ملاحظهٔ واقع که با واسطهٔ برهان ثابت بود، نظر افکندند، یافتند که هیچ مفهوم کلّی نیست جز آنکه دارای اتصاف به یکی از آنهاست، لذا نخست حکم کردند که هر مفهومی به حسب ذاتش یا اقتضای وجود دارد و یا اقتضای عدم و یا اینکه اقتضای هیچ‌یک از این‌دو را ندارد، در نتیجه اقسام سه‌گانه: واجب به ذات خود و ممکن به ذات خود و ممتنع به ذات خود حاصل گشت، و یا احتمال اینکه شئی اقتضای وجود و عدم ـ هر دو را ـ داشته باشد پیدا شد که با کوچک‌ترین توجهی برطرف گردید، و این مقصود از منحصر بودن در معانی سه‌گانهٔ عقلی می‌باشد.

پس از آن چون به برهان روی آوردند یافتند: احتمال اینکه ماهیت اقتضای وجودش را داشته باشد، به حسب نظر عقلی امر غیر معقولی است ـ و اگرچه در آغاز کار از تقسیم بیرون بود ـ لذا نخست معنیِ واجب را بر این وجه وضع کردند و چون آغاز در شرح خواص او کردند، برای واجب‌الوجود معنی دیگری کشف و آشکار گشت که ما به‌گونهٔ مقدمه آن را بیان خواهیم داشت.

و این در برخی مواضع ـ برای راحت بودن آموزش ـ روش اینان بوده است، همچنان که نخست در مقام اثباتشان مر وسایط عقلی و نفسی و طبایع جسمی و نسبت علّیّت و افاضت و آثار را بدانها، این‌چنین عمل کردند، یعنی اعتماد بر آنچه در مقام آن بیان داشته‌اند که جز واجب، مؤثری در وجود نیست، و از آن جهت علّیّت و تأثیر به غیر او ـ از مبادی عقلی و نفسی و طبیعی ـ نسبت داده می‌شد که آنها شرایط و آماده‌سازان فیض یگانهٔ حق‌تعالی، و فزونی بخش جهات بخشش و رحمت اویند.

ما نیز در بیشتر اهداف خاصّمان همین راه را می‌رفتیم، یعنی با مسلک قوم

(فلاسفه)، در آغاز و اواسط بحث‌ها موافق بودیم و در غایات جُدا شدیم، برای اینکه طبایع از آنچه ما در آغاز کار درصددش بودیم زده نشده و دوری نکند و بلکه اُنس بدان پیدا کرده و سخن ما در گوشهایشان مورد قبول قرار گیرد، این برای لطف و مهربانی به آنان بود؛ و همانطور که آنان معنی واجب را از آنچه آموزندهٔ علم آن را فهمیده برگردانده‌اند، یعنی از تعریفی که بیرون از تقسیم است، همین‌طور ما نیز معنیِ ممکن را در بعض آنچه که غیرواجب است، از آنچه همگان فهمیده‌اند برگرداندیم ـ همچنان که به‌زودی بر آن آگاهی خواهی یافت [۱] ـ

پس تقسیمی که نزدیکتر به تحقیق باشد آن چیزی است که در کتاب‌های ایشان یافت می‌گردد که: هر موجودی را که عقل ـ از آن جهت که موجود است ـ ملاحظه کند و نظر را از آنچه غیر اوست مجرد ساخته و بدان نظر افکند، خالی از این نیست که از ذاتش به ذاتش، موجودیّت ـ به معنی همگانی و عام که شامل تمام موجودات است و بدان (موجود بودن) بر آن (موجود) حکم می‌شود ـ انتزاع می‌گردد، و یا این‌گونه نیست، بلکه در این انتزاع نیاز به ملاحظهٔ امری آن‌سوی نفس ذات و حقیقت دارد، مانند انتسابش به یکی از اشیاء و یا انضمام یکی از اشیاء بدان و یا غیر اینها.

پس نخستین مفهوم واجب به ذات خودش است، یعنی حقِ اوّل و نورالانوار ـ به اصطلاح اشراقیان ـ و وحدت حقیقی ـ به اصطلاح فیثاغورثیان ـ و حقیقت الحقایق ـ به اصطلاح صوفیان ـ و دوّمی ممتنع به ذات خودش ـ پس از آنکه ما مقسم را موجود قرار دادیم ـ نیست، لذا آن را ممکن نامیدیم، خواه ماهیت باشد و یا انیّت، جز آنکه موجودیّت ماهیات به‌واسطهٔ انضمام و پیوستن وجود است بدانها و رنگ‌یابی آنها (ماهیات) بدان، و موجودیت موجودات به‌واسطهٔ صدور آنهاست از جاعل‌تام، مانند تابش اشعات و پرتو انوار بر قوابل و هیاکل (موجودات) بلکه به‌واسطهٔ تطور و دگرگونیش است به اطوار و دگرگونی‌های وجودی که منسوب به ماهیات است به‌گونهٔ

۱. امکان وجودات امکانی عبارت است از نیاز ذاتی‌شان، یعنی آنها اموری تعلقی‌اند که حیثیات ذات آنها در نفس آنها است و آنها عین تعلقات و ارتباط ها هستند، نه اینکه آنها اشیائی هستند که دارای تعلق و ارتباط می‌باشند، و ضرورت عبارت است از تأکّد و استواری وجود، و امتناع عبارت است از تأکّد عدم، و امکان عبارت است از سلب دو تأکّد، پس آن امر بین الامرین است که نه وجود و نه عدم را تأکّد نمی‌بخشد، و امکان به این اعتبار قبول شدت و ضعف را به حسب نزدیکی و دوری از دوطرف ـ و از آن دو ـ می‌پذیرد. «نوری»

رنگ‌پذیری و اتصاف و استکمال، و به جاعلِ قیوم متعال به‌گونهٔ قیام و نزول و درخشش و پرتو افکندن و تجلی و فیض و رشح (تراوش) و غیر این اصطلاحات که شایستهٔ تقدیس و بی‌نیازیش از غیرخودش است می‌باشد.

پس مصداق حمل، مفهومِ «موجود عام» و مبدأ انتزاع این معنی کلی در واجب به ذات خویش، نفسِ ذاتش به ذاتش می‌باشد، بدون ملاحظهٔ جهت دیگری و اعتبار اَمری دیگر غیرذاتش از حیثیات انضمامی و یا انتزاعیِ تعلیلی و یا تقییدی [1]؛ و در ممکن، به‌واسطهٔ حیثیت دیگری، یعنی حیثیت انضمامی اتحادی ـ اگر مراد از آن ماهیت باشد ـ و یا ارتباطی تعلقی ـ اگر مراد از آن‌گونه و نحوی از وجود باشد ـ می‌باشد؛ و به‌زودی به‌گونه‌ای از برهان برایت کشف و آشکار خواهد شد که موجودیت ممکن جز به‌واسطهٔ اتحادش با حقیقت وجود ـ همان‌گونه که بدین مطلب اشاره شد ـ نمی‌باشد وَ ملاک امکان وجودش جز اینکه این وجود، متعلق به غیر و نیازمند به غیر است نمی‌باشد؛ و ملاک واجب بودن جز وجود غنی و بی‌نیاز از غیرخودش نمی‌باشد.

پس امکان ماهیات ــ که وجود از مفهوم آنها بیرون است ــ عبارت است از «لاضرورت» وجود آنها در عدمشان نسبت به ذات آنها ـ از آن حیث که ذات آنها است ـ و امکان نفس موجودات عبارت از این است که به ذات خویش مرتبط و متعلق (به غیر خود) و به حقایق خویش روابط و تعلقات به غیر خود می‌باشند، بنابراین حقایق آنها حقایقی تعلّقی و ذات آنها ذواتی روشن شده است که نه ذاتاً و نه وجوداً استقلالی ندارند؛ برعکس ماهیات کلّی که آنها با اینکه پیش از وجود، ثبوتی نداشتند، ولی اعیانی هستند که به کُنه خود صورت پذیراند ـ البته تا هنگامی که وجوداتشان اگرچه در عقل

۱. هرگاه در احکام و قضایا و محمولات، موضوع حکم ــ از آن حیث که امر دیگری بدان ضم و پیوسته شده است ــ در خارج موضوع حکم باشد، حیثیت انضمامی است و هرگاه موضوع حکم ــ از آن حیث که از آن امر دیگری انتزاع شده است ــ موضوع حکم باشد، حیثیت انتزاعی است، بنابراین حیثیت انضمامی مقابل حیثیت انتزاعی است که موضوع حکم ــ از آن حیث که امر دیگری بدان ضم و پیوسته شده است ــ موضوع است؛ و بالاخره مطلق حیثیات یا تقییدی‌اند و یا تعلیلی: قسم اول آن است که حیثیت و تحیّث مانند جزء موضوع باشد، مانند ناطق برای انسان، و دوم آن است که تحیّث خارج از ذات موضوع باشد، مانند بودن شئی علت و معلول، که علّیت و معلولیت خارج از ذات است، و اگرچه تحیّث و تقید داخل‌اند، به شرط آنکه بر نحو تحیّث و تقیید مأخوذ شوند ــ نه بر حسب قید ــ . «م»

باشد ادامه داشته باشد ـ زیرا آنها تا تابناک به نور وجود نشوند امکان اشارهٔ عقلی به آنها به اینکه فقط همانندانـد، نه معدوم‌اند و نه موجود، در هیچ وقتی از اوقات نمی‌باشد، بلکه آنها بر پوشیدگی و احتجاب ذاتی خویش و بطون اصلی خود ـ از ازل تا ابد ـ باقی‌اند، و حقایق آنها حقایق تعلقی نبوده و امکان اشاره بدانها و حکم بر آنها که نه موجوداند و نه معدوم، و نه متقدم‌اند و نه متأخر، و نه مصدراند و نه صادر، و نه متعلق‌اند و نه جاعل و نه مجعول، هست.

خلاصه آنکه به حسب ذواتشان محکوم بر آن امور نیستند، اگرچه در مقام وجودشان که منسوب بدانها می‌گردند و عُرفا مجازاً آنها را وجود گویند، به وصفی از اوصاف حکم بر آنها می‌شود، چون آنها برخلاف موجودات فقط همانندند، نه وجوداند و نه معدوم، برای اینکه حقایقشان تعلقی است و عقل را امکانِ آنکه بدانها اشاره کند ـ بافرض جدا بودنشان از قیوم جاعل و اینکه آنها فقط همانندند، نه معدوم‌اند و نه موجود ـ نمی‌باشد، برای اینکه آنها را هویاتی جدا و مستقل نیست، با این همه آنها عینیاتی خالص و بدون ابهام، و وجوداتی ناب بدون ماهیت، و انواری صاف و بدون تیرگی‌اند؛ و این از آن مطالبی است که تصورش نیاز به اندیشه‌ای لطیف، و ذهنی تابناک درنهایت ذکاوت و هوشیاری و ظرافت و دقت و لطافت دارد، از این‌روی در این باره گفته‌اند: این‌طوری آن‌سوی طور و حدّ عقل است، چون ادراکش نیاز به فطرت و نهادی جدید و پژوهش و ادراکی ثانوی دارد.

پس همان‌گونه که ماهیات [1] بسیطی را که دارای حدّی نیستند، تصور حدود و پی‌بردن به کُنه ماهیات آنها پس از تصور آنچه از مقومات ذاتی آنها که بر آنها پیشی دارد امکان‌پذیر نیست، همین‌طور پی‌بردن به کُنه چیزی از انواع موجوداتی که ذاتشان نیازمند (به جاعل و خالق و امثال این اسماء) است امکان‌پذیر نیست، مگر از راه پی‌بردن به آنچه مقوّم آن موجود از مبادی وجودی و مقوّماتِ فاعلی او می‌باشد، و هر کس که کنجکاوی و غور دقیقی در آنچه منطقیان در کتاب برهان بیان داشته‌اند که: حدّ و برهان در حدود باهم اشتراک دارند،

۱. یعنی ماهیات کلی مرکب، مانند انسان و اسب، با اینکه به کُنه خود اعیانی متصوراند. اگر قطع‌نظر از مفهوم آنها بشود باقی نمی‌مانند... «سبزواری»

و حدّ[1] اوسط در برهان، به عینه همان حدّ متأخر است که در حد عبارت از فصل[2] است، و آنچه معلم اول (ارسطو) در اثولوجیا[3] بیان داشته که: جواب از «ماهو ـ آن چیست؟» و «لم هو ـ چرا هست؟» در بسیاری از اشیاء یکی است بکند، اشاره‌ای

۱. یعنی عللی که مأخوذ در آنند، چون حد وسط ـ همچنان که شیخ گفته ـ چیزی است که قرین به سخن ما است که: این و آن به عینه و شخصه عبارت است از حد متأخر، یعنی حقیقت شئی، برای اینکه فصل عبارت است از صورت، و شیئیت شئی هم به صورت او است، چنان که شیخ (ابن‌سینا) گوید: صورت شئی ماهیت آن است که بدان او، او است، و این جملات سه‌گانه نزدیک به‌هم‌اند و بیان منطقی گفته آمد، اما بیان مناسب ذوق‌الهیان، مانند سخن معلم اول (ارسطو)، جواب از «ماهو» و «لم‌هو» در بسیاری از اشیاء یکی است و آن اینکه: علّت وجود مقید محدود ــ مانند وجود زید ــ عبارت است از فیض مقدس، برای اینکه ظهور او در ظهور آن درنوردیده شده است، مانند در نوردیده شدن انوار ستارگان ــ به وجهی ــ در نور خورشید، و حقیقتش هم اوست، برای اینکه تمام او است و شیئیت شئی بستگی به تمام بودن او دارد نه به نقصش، لذا در اوایل کتاب مبدأ و معاد (ابن‌سینا) گوید: اما نزد معتبران از مشائیان، شبیه به این است که حیثیت فاعلیّت فاعل مر وجود شئی را داخل در مصداق حکم بر آن شئی است به وجود، و در بحث مراتب عقل نظری در همان کتاب گوید: شاید بگویی: وقتی که هر هیولایی دارای قوه و امکان و ابهام محض است پس فارِق (جداکنندهٔ) بین هیولی‌ها چیست؟ ایشان قایل‌اند که برای هر یک از صور افلاک کلّی هیولایی خاص است غیر هیولای عناصر؛ سپس از این قول جواب داده که: فرق بین هیولی‌ها به‌واسطهٔ عِلل آنهاست، برای اینکه تحصل آنها به‌واسطهٔ علل قریب آنها مانند عقول فعال ــ به انضمام صور فرود آمده ــ و شرکت آنها مر او را در افاضهٔ مواد می‌باشد؛ و پس از سخنی چند گوید: تو را رسد که گویی: تحصل شئی به‌واسطهٔ فاعل، تحصل به‌واسطهٔ امر خارج است، ولی لازم است که بیندیشی، فاعل شئی به‌منزلهٔ ذات شئی است ـ بلکه از ذاتش به شئی نزدیکتر ـ پس تحصل به‌واسطهٔ فاعل، تحصل به امری بیرون از قوام شئی نیست. پایان سخن او.

حاصل آنکه، همانطور که تحصّلات صور به عینه، تحصلات هیولاهاست و اختلاف آنها عین اختلاف آنهاست، و چون گفته شود: هیولا درواقع چیست؟ جایز است در جوابش گفته شود: عبارت از آتش و هوا و غیراینها از صور است، همچنان که گفته می‌شود: هیولا با متصل، متصل است و با منفصل منفصل و با آب آب است و با هواهوا و همین‌طور صورت، از جهت علت با هیولا شریک است، همین‌طور در بسیاری از اشیایی که عبارت از موجودات خاص‌اند نسبت به فیض مقدس، و در اصطلاح برخی از عرفا است که ماده را بر فیض و وجود منبسط اطلاق کرده است ـ چنان که در بحث علت و معلول در همین کتاب خواهد آمد ــ و در آنچه که ما بحث آن را داریم، صورت به‌وسیلهٔ ماده حصول می‌یابد، برعکس هیولا و صورت در اصطلاح حکما؛ و جایز است از: بسیاری از اشیایی که موجودات خاص‌اند، مراد مفارقات نوری باشند، چون آنها را به‌واسطهٔ تجردشان از ماده و صورت، جز علّت وجود نمی‌باشد، پس قوامشان به علت وجود است و آنها را «ماهو» جز «هی» نمی‌باشد، و فرقی بین آنکه «لم‌هو» در آن حمل بر لمیت فاعلی شود و یا حمل بر لمیت غایی، نیست، چون هردو در آن یکی هستند. «سبزواری» ۲. فصل عبارت است از صورت، و صورت شئی ماهیت شئی است که بدان «ماهو» می‌باشد ـ چنان که ابن‌سینا گفته ـ لذا «ماهو» و «لم هو» یکی می‌شود. «هیدجی» ۳. طبق تحقیقاتی که توسط پژوهش‌گران به عمل آمده و نسخی که جدیداً پیدا شده مسلّم گردیده که کتاب اثولوجیا، اثر افلوطین اسکندرانی از شاگردان فرفریوس یونانی است که اشتباهاً به ارسطو نسبت داده شده است. «م»

لطیف و پیچیده، و بلکه اشاره‌ای روشن بر درستی آنچه بیان داشتیم خواهد یافت؛ خلاصه آنکه تجرید و جدا کردن ممکن از مقوماتش ـ به حسب ماهیت یا وجود ـ جز از تکلفات و تصرفات و پرداخت نفس نمی‌باشد.

از آنچه از معنی امکان و وجوب بیان شد روشن گشت که: آنچه که در نفس ذاتش سزاوار امکان و نیازمندی می‌باشد، شایسته نیست که وجود ذاتش را اقتضا کند ـ نه تمام و نه ناقص ـ و نه برتری وجود و یا عدمش را تقاضا نماید، خواه هردو به سرحد وجوب رسیده باشند و یا نرسیده باشند، بنابراین جایز دانستن اینکه ذات ممکن اقتضای برتری وجود و سزاواریش را دارد ـ برتری متقدم بر وجودش و سزاواریش که باعث بر تحققش است ـ از غفلت و بی‌توجهی به این نکته سرچشمه گرفته که: ممکن در ذات خودش ـ با انقطاع و گسستن از سببش ـ باطل محض است و دارای امتیاز و جدایی (تشخص) و تأثیر و اقتضا ـ مطلقاً ـ نمی‌باشد.

و نیز اگر ذات ممکنی از ممکنات اقتضای وجود و برتریش را داشت، برتری بدون برتری دهنده لازم می‌آمد، و چون پیش از وجودش تمیّز و جدایی و تخصص و ویژگی وجود نداشته و اکنون ممکنی از ممکنات اقتضای اولویت وجود خود و تخصّصش را به‌مرتبه‌ای از مراتب وجود نموده و ممکن دیگری نه تقاضای اولویت وجودش را کرده و نه تخصصش را بدان مرتبه نموده ـ چون هیچ‌یک از آن‌دو (اولویت و تخصص) از هم امتیاز ندارند و هردو در این مرتبه باطل‌اند ـ لذا برتری بدون برتری دهنده و تخصص بدون اختصاص دهنده لازم می‌آید، و در بیان الهی اشاره به معنی امکان ذاتی که فراگیر تمامی ممکنات است آمده که فرموده: کل شئی هالک الا وجهه، یعنی: همه چیز جز ذات او نابوداند (۸۸ـ قصص) چون هلاک و نابودی عبارت از چیزی است که شایسته و درخور وجود نیست، پس وجهش را استثنا کرد و آن‌جهت وجوب است که عبارت از فعلیت وجود می‌باشد، و به این آوای روحانی بود که گفته شد نفس پیغمبر صلی الله علیه‌وآله به اهتزاز و سرور آمد ـ سروری آسمانی نه زمینی ـ یعنی هنگامی که سخن لُبَید (شاعر عرب) را شنید که:

الا کل شئی ماخلا الله باطل　　　و کل نعیم لا محالة زائل

یعنی: آگاه باشید که هرچیزی جز خدا باطل است　　　و هر نعمتی ناگزیر نابود شونده است

رسول خدا (ص) با شنیدن این آوا به شادی و سروری قدسی ـ نه حسّی ـ درآمد و گفت: اللهم الآن العیش عیش الاخرة، یعنی: پروردگارا! خوشی و شادمانی جز خوشی آخرت نیست.

و اما حق [۱]: مراد از آن، مطلقاً وجودِ در اعیان است، پس حقیّت هرچیزی نحوه و گونهٔوجود عینی و خارجی او است، و گاهی مراد از آن وجود دایم است و دیگرگاه واجب به ذات خود است، و گاهی هم هنگام گفتنِ سخن و بستنِ عقد ـ از حیث مطابقت آن‌دو که در اعیان واقع است ـ از آن فهمیده شده و گفته می‌شود: این سخن حق است و این اعتقاد حق است، و این اعتبار از مفهوم حق صادق و راست است، پس آن به اعتبارِ نسبتش به امر راست صادق و راست است و به اعتبار نسبت امر بدان، حق است و درست؛ ولی آن‌کس که پندارد حقیّت عبارت است از نسبت امر در نفسِ خودِ به قول و یا عقد، و صدق نسبت آن‌دو است به امر ـ در نفس خود ـ خطا رفته، برای اینکه جدایی بین آن‌دو به این صورت در آن کجروی است [۲].

و درست‌ترین سخن سخنی است که صدق و راستیش دائمی باشد، و درست‌تر از این سخن سخنی است که صدق و راستیش اوّلی باشد، و اوّلین سخن حقی که انکارش اساس هر مغالطه و سفسطه می‌باشد این است که: واسطه‌ای بین ایجاب و سلب نباشد، برای اینکه تمام سخن‌ها ـ در مقام تحلیل ـ بدان باز می‌گردد و انکارش انکار تمام مقدمات و نتایج است، و این ویژگی از عوارض موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشد، چون عمومش در هر موجودی هست.

و خلاصهٔ آنچه ابن‌سینا در کتاب شفا در مقام بیان زشتی‌ها(ی سخنان) سوفسطائیان بیان داشته اینکه اگر از آنان پرسش شود که آیا می‌دانید که انکار شما حق است یا باطل و یا شک دارید؟ اگر به علمشان به چیزی از این امور حکم کردند، درواقع نوعی

۱. یعنی در آغاز فصل گفته شد؛ پس (حق) دارای چهار معنی است: مرادف با وجود مطلق ـ بلکه مطلق وجود ـ و وجود دائم ـ مانند وجود عقل و حق‌تعالی ـ و مطابق بودن قول به فتح درواقع، و همچنین مطابق بودن عقدی که در قضایای معقود او است. «سبزواری»

۲. زید را قائم قرار داده ـ اگر زید درواقع قائم باشد ـ صادق است و واقع حق، و این بیراهه‌روی است، زیرا از قبیل وصف شئ است به‌حال متعلقش ـ وقتی گفتیم: این قول حق است ـ «سبزواری»

اعتراف به حقیّت اعتقادی نموده‌اند، خواه این اعتقاد اعتقاد حقی در سخنان آنان ـ به انکار سخن حق ـ باشد و یا اعتقاد بطلان و یا شک در آن، در نتیجه انکارشان مرحق را مطلقاً، ساقط می‌گردد.

و اگر گفتند: ما شک کردیم، به آنان گفته می‌شود: آیا می‌دانید که شما شک کرده‌اید و یا انکار کرده‌اید؟ و آیا از گفتارها چیز معینی می‌دانید؟ اگر اعتراف کردند به اینکه آنان شک‌کنندگان و یا منکران‌اند و چیز معیّن و مشخصی را می‌دانند، درواقع اعتراف به علمی و حقّی کرده‌اند، و اگر گفتند: ما اصلاً چیزی نمی‌فهمیم، و نمی‌فهمیم که نمی‌فهمیم، و در تمام اشیا شک می‌کنیم، حتی در وجود و عدم خودمان ـ به شک دریم، و در شک‌مان هم شک داریم و تمام اشیاء و موجودات را انکار داریم ـ و حتی انکارمان مر انکار آنها را هم منکریم ـ .

شاید اینها را زبانشان از روی دشمنی تلفظ می‌کند، لذا احتجاج و گفتگوی با ایشان بیهوده است و امید راه‌یابی از ایشان رخت بربسته و تنها علاج و درمانشان این است که اینان را وادار به داخل شدن در آتش کنند، چون آتش و «لاآتش» یکی است، و بزنندشان، چون دردو «لادرد» یکی است.

دنباله (سخن قبلی)

تقسیم‌کردن مفهوم به حسب مواد سه‌گانه به واجب و ممکن و ممتنع، قسمت‌کردن حقیقی است و یا در مرتبهٔ آن (حقیقی) است، زیرا احتمال ضرورت دوطرف وجود و عدم و یا ایجاب و سلب ـ با سلامتی ذوق و ادراک ـ از اعتبار ساقط است و آن در تمام مفهوم‌ها ـ نسبت به هر محمولی که باشد ـ جاری و ساری است؛ پس هر مفهومی یا این است که حیات در آن یا واجب است و یا ممتنع و یا ممکن، ولی هرکجا که واجب اطلاق می‌گردد و دوقسیم (بخش شده) او در علم کلی است، ذهن به آنچه که نسبت با وجود دارد پیشی می‌گیرد، و این به‌عینه همان چیزی است که در فن میزان (منطق) در کار گرفته می‌شود، ولی مقید به نسبتِ محمول خاص که همان وجود است می‌باشد.

و اما آنچه که برخی پنداشته‌اند که این مغایرت با آن به حسب معنی است وگرنه

لوازم ماهیات برای ذاتشان واجب و لازم بودند، به این دفع می‌شود که [۱] : لازم آن این است که زوج بودن لازم و واجب چهار باشد نه لازم وجود [۲] (چهار)، بنابراین اختلاف معنی [۳] به حسب اختلاف محمول است نه به حسب اختلاف مفهومِ وجود که عبارت از ماده و جهت است.

برخی از بزرگان اهل بحث [۴] (دوانی) توجه نداشته که لازمِ ماهیت ـ مانند ثبوت زوج بودن برای چهار ـ ذاتاً منسوب به نفسِ ماهیت می‌شود، و این ثبوت رابطی موقوف بر جاعل ماهیت نیست، مگر به عَرَض در طبایع امکانی غیرمتحقق ـ آن هم به‌واسطهٔ جعل ـ و نه بر وجود آنها مگر آن هم به عرض، از آن جهت که آن حالت اقتضاء است که مخلوط با وجود است، نه ذاتاً، که علت اقتضا کننده در نزد عقل مرکب از ماهیات و حیثیت وجود برای آنها باشد، با اینکه قضیهٔ معقوده برای این حکم وصفی است، گمان می‌رود که لوازم واجب ملزوماتشان باشد، نظر به ذات آنها، این آنگاه تصور می‌شود که ملزومات برای ذات آنها وجودش واجب و لازم باشد، و چون این‌گونه نیست، ثبوت لوازم برای آنها نیاز به آنکه پدیدشان آورده دارد.

۱. سزاوار این است که گفته شود: اگر مراد شما از آن، لازم ذات ماهیات است، ما ملازمه را می‌پذیریم و بطلان بعدی را نمی‌پذیریم، و اگر مرادتان از آن لازم ذاتِ لازم است، ملازمه را نمی‌پذیریم. «سبزواری»
۲. دفع کننده سید شریف در حاشیه شرح قدیم است؛ یعنی: چهار، وجودش واجب نیست بلکه باید گفت. زوج بودن وجودش واجب نیست، ولی چون وجوب زوج بودن مستلزم ذاتش است، وجوب چهار هم این‌گونه است، چون صفت است و بدون موصوف تحقق ندارد و کیفی است که اختصاص به «کم» دارد، به‌ویژه که لازم ماهیت چهار هم هست. «سبزواری» ۳. در شوارق گوید: متبادر در این فن، وجوب وجود است به ذات خود، این برای اعتبار اینان است این معنی را به‌عینه در محمول خاص که وجود است، نه برای تفاوت در معنی (پایان سخن صاحب شوارق عبدالرزاق لاهیجی) یعنی صاحب مواقف مقصودش این است که وجوب در اینجا از جهت وضع لفظ مغایر وجوبی است که آنجاست، پس مشترک لفظی‌اند. «هیدجی» ۴. حاصل جواب دوانی به صاحب مواقف اینکه: لازم می‌آید که زوج بودن به ذات خودش لازم ملزومش باشد، البته اگر ملزوم آن واجب و لازم باشد، و اگر نباشد که نیست، این برمبنای پندار این محقق (دوانی) است که لازم ماهیت لازم هر دو وجود است و این سهو و خطا است، زیرا این ضم کردن دوقسم است، در حالی که وحدت در اقسام معتبر است، و حاصل ردّ مصنف قدس‌سره اینکه: لازم ماهیت لازم نفس خودش است ـ بدون مدخلیّت وجودش ـ حتی اگر ثبوت معدومات لازم آنها بود، ظرف بودن که گفتیم، یعنی: چهار، زوج است، مادام که موجود است ظرفیت خالص است، بنابراین لزوم آن نه موقوف بر وجود چهار است و نه موقوف بر جاعل چهار ـ یعنی موقوف بودن ذاتی ـ. «سبزواری»

و پنداشته [۱] که: لفظ ضرورت ـ در آنجا که گفتیم: چهار، زوج است مادام که به ضرورت موجود است ـ ضرورت وصفی مقیّدِ به قیدِ وجود است، در حالی که نه ضرورت ذاتی را از ضرورتِ به شرط وصف امتیاز داده و نه ضرورتِ ذاتیِ ازلی را ـ چنان که گفته‌ایم: خداوند قادر و حکیم به ضرورت است ـ از ضرورت ذاتی که در حال وجود صادق است، یعنی با وجود ـ نه به‌وجود ـ همچنان که در این ضرورت است امتیاز داده است، آیا بین ضرورت به شئی زمانی و یا غیرزمانی، و بین ضرورت ـ مادام که شئی این‌گونه است ـ و بین ضرورتِ ازلیِ سرمدیِ ذاتی، فرقِ محصّلی نیست؟ پس این را راهی روشن و آشکار بگیر برای تحصیل ضرورت ذاتی با وصف ـ نه به وصف ـ و این ضرورتی که با وصف وجود است ـ نه به وجود ـ نزد ما بین ذاتی‌های ماهیت متقدم و لوازم متأخر آنها مشترک است، و فارقِ (جداکننده) عبارت است از تقدم و تأخر از هرکدام آن‌دو به‌گونهٔ واحد، و آن به حسب ذات و ماهیت است نه به حسب طبع و علّیّت مشهور و معروف.

۲
فصلی
در اینکه واجب الوجود نمی‌شود که بالذات و بالغیر ـ هردو باهم ـ باشد و نیز در بیان عدم ارتباط ضرورت داشتن بین دو واجب [۲] ـ اگر فرض کنیم ـ

هر چیزی که در ذات خودش (یعنی پدید آمدنش) علّتی نداشته باشد به سبب

۱. یعنی در اینجا سه امر وجود دارد: «ضرورت ازلی» و «ضرورت ذاتی» ـ در حال وصف به‌گونهٔ ظرفیت خالص ـ و «ضرورت به شرط وصف» و آن مشروطه و وصفیه است که به هم آمیخته و بین ذاتی و مشروط امتیاز داده نشده است، یعنی ضرورت لوازم ماهیات را مشروط به وجود آنها و جاعل وجودشان قرار داده است، با اینکه قید وجود محمول بر ظرفیت خالص است، و نیز بین ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی ـ در حال وجود ـ امتیاز داده نشده است، چون گفته: لوازم برای ملزومشان واجب و لازم‌اند، آنجا که گفته. نظر به ذات آنها... چون اگر امتیاز داده بود این سخن را نمی‌گفت، برای اینکه لازم ـ نظر به ذات ملزوم ـ واجبِ ملزوم است و لازم نیست که ملزوم ضروری ازلی باشد و نیست، آری! ناگزیر باید عقد قضیه فقط ضروری ذاتی باشد. «سبزواری» ۲. حقیقت آنکه هر دو مطلب بدیهی است و آنچه بیان داشته آگاهی بر آن‌دو مطلب است، و از فرع و شاخه‌های آن‌دو مطلب مسألهٔ بساطت واجب تعالی است که گفته می‌شود: اگر او اجزایی واجب داشت، ترکیب مؤدی به وحدت نمی‌گشت، چون بین واجب‌ها امکان بالقیاس است و در آن حال ←

علت، ضرورت و لزوم پیدا نمی‌کند، چون دانستی که ملاک واجب بالذات بودنِ چیزی این است که اگر از حیث ذاتش به ذاتش بر وی نظر شود، مطابق حکم بر او که موجود است و بدین (موجود بودن) از او حکایت می‌شود باشد، یعنی بدون هیچ حیثیت دیگری از انضمامی و انتزاعی و تقییدی [1] و تعلیلی؛ برای اینکه مصداق حکم بر اشیاء گاهی خود ذات (صاحب) موضوع است ـ مطلقاً ـ بدون اعتباری دیگر، و آن ضروری ازلی دائم است، و گاهی هم خود موضوع است بدون شرط و علّتی، ولی مادام که اتصاف ذات موضوع به‌وسیلهٔ ثبوت می‌باشد، پس حیثیت مذکور به‌گونهٔ ظرف بودن خالص گرفته می‌شود نه بر تعلیل (علت حکم را بیان کردن) حکم و یا تقییدش بدان، چنان که گوییم: انسان حیوان است، و انسان انسان است، که بدان ضروری ذاتی گفته می‌شود.

و گاهی ذات موضوع به اعتبار حیثیتی تعلیلی است که خارج از مصداق حکم است، و گاه دیگر همراه با حیثیت دیگری غیر از ذات (صاحب) تقییدی می‌باشد، خواه سلبی باشد، مانند: زید کور است، و یا اضافی باشد، مانند: آسمان بالای ماست، و یا اعتباری باشد [2]، مانند: زید ممکن است، و یا انضمامی باشد، مانند زید سفید

← پیوستگی وجود ندارد و در نتیجه هر واجبی درحد خود بسیط می‌باشد و این خلف است؛ و از فروع آن دوعدم جریان تسلسل در واجب‌ها است، چنان که در دلایل شیخ اشراق خواهد آمد که ماهیت واجب انیّت او است که اگر ماهیتی داشت، آن ماهیت دارای افراد واجب‌الوجود بی‌شمار بود، پس امکان اینکه گفته شود: برای تکافو و هم‌شأنی آنها تسلسل لازم می‌آید نیست. «سبزواری»

۱. چون چیزی به واسطهٔ حیثیتی مقید شد بر سه نوع است: نخست آنکه هدف از تقیید بیان اطلاق از تمام آنچه غیر او است باشد، و این را حیثیت اطلاقی نامند، مثل آنکه گفته شود: ماهیت از آن حیث که ماهیت است حکمش چنین است، یعنی با قطع نظر از تمام آنچه غیر او است، حکم خودش این چنین است، و مصنف قدس سره در موقف نهم الهیات در فیض و ابداع حق تعالی، حیثیت اطلاقی را دوبخش کرده و در حیثیت تقییدی گنجانیده، این نظر به ظاهر تقیید در تعبیر است و غیر او قسمت را سه قرار داده؛ دوم اینکه هدف از تقیید بیان علّت حکم است برای مقید که در این حال تعلیلی نامیده می‌شود، چنان که گفته شود: انسان از آن حیث که متعجب است خندان است؛ سوم آنکه هدف از تقیید، دریافت مقید است با قید ـ هردو یک جا ـ در این حال تقییدی نامیده می‌شود، چنان که گفته شود: جسم، از آن جهت که سطح سفید است؛ و چون گفته شود سیاه، از حیث سیاهی قابض و درهم کشندهٔ نور چشم است؛ پس حیثیت تقییدی است، و چون از حیث صنعت صباغی (رنگرزی) قابض نور چشم است، در این صورت حیثیت تعلیلی می‌باشد. «سبزواری» ۲. این از قبیل ذکر عام است پس از خاص، پس مراد از آن آنچه که غیرخاص است می‌باشد، چون هرسه اعتباری‌اند... سزاوار این بود که تعلیلی و تقییدی را پیش از انضمامی و انتزاعی می‌آورد، همچنان که در مقام تفصیل این کار را کرده و باید گفته شود: بدون حیثیت دیگری؛ تعلیلی و یا تقییدی، انضمامی و یا انتزاعی، سلبی و یا ثبوتی، اضافی و یا غیراضافی. «سبزواری»

است؛ پس صدقِ موجودیت بر واجب‌الوجود از قبیل ضرورت ازلی است، چون معنی واجب به ذات بودن چیزی به حیثی است که اگر ذاتش را به ذاتش ـ بدون اعتبار هیچ معنی و حیثیتی که غیر خود ذات است ـ اعتبار کنی، بر او مفهوم وجود و موجودیت صدق می‌نماید.

حال گوییم: اگر فرض شود که این ذات در موجودیت خودش وابسته به علّتی موجب می‌باشد که خارج از ذات هست، بیرون از این امور نیست که اگر اقتضا کنندهٔ وجود ذات از بین برداشته شود و یا فرض برطرف شدن از ذات شود و یا قطع‌نظر از ملاحظهٔ تأثیرش در ذات شود، باقی می‌ماند که مطابق صدق موجود باشد و حکایت کنندهٔ از ذات به موجودیت، و یا اینکه این‌گونه نیست؛ اگر اوّلی باشد: هیچ تأثیری به‌واسطهٔ ایجابِ غیر در وجود ذات نیست، یعنی به‌واسطهٔ برابری فرض وجود و عدم آن (غیر) و اعتبار و «لا اعتبار» آن، در حالی که فرض شده که آن مؤثر است و این خلف است؛ و اگر دوّمی باشد، آنچه ذاتاً واجب فرض شده، ذاتاً واجب ـ یعنی واجب بالذات ـ نیست، پس هردوطرف تالی (قضیه) محال است، و بطلان دوطرف تالی موجب بطلان مقدم است؛ پس واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود بالغیر باشد باطل است، و هر واجب‌الوجود به غیر خود، ممکن‌الوجود به ذات خود است.

از این بحث روشن می‌شود که جایز نیست واجب‌الوجود را وابستگی و ارتباطی لازم و ضروری با واجب‌الوجود دیگری ـ اگر فرض کردیم ـ باشد، زیرا ارتباط عقلی بین اموری تحقق می‌پذیرد که برخی از آن امور علتِ موجبی برای برخی دیگر باشند، و یا بین اموری که آنها معلول یک علت موجب ـ بدون‌واسطه و یا با واسطه و میانجی ـ باشند؛ برای اینکه ما می‌دانیم اموری که بین آنها ارتباط عِلّی و معلولی و نیاز و ارتباط با واسطه و یا بدون‌واسطه نیست، نزد عقل جایز است که وجود برخی از آنها جدای از دیگری باشد؛ در این صورت اگر مابین دو واجب فرض شده تلازم (وابستگی به‌هم) ذاتی و تکافأ (برابری) عقلی فرض کردیم، معلول بودن یکی از آن‌دو ـ و یا هردو ـ لازم می‌آید، لذا امکان چیزی از واجب لازم می‌آید و این منافی وجوب ذاتی است و این خلف است.

راه دیگر اینکه: اگر بین دو واجب تلازم و وابستگی بود، اجتماع [۱] دو وجود در یک

۱. وجود بالذات، به‌واسطهٔ وجوبش و وجود بالغیر، به سبب تلازم، یعنی یکی از دو وجود بالذات است و دیگری به سبب تلازم، بالغیر. «سبزواری»

ذات لازم می‌آمد و ملازمه و پیوستگی دایم هم با کوچک‌ترین اندیشه‌ای ظاهر می‌گردد، و بطلان لازم هم این‌گونه است، پس ذات واجبی ـ از آن‌جهت که واجب است ـ وجوب، نسبت به آنچه که نیاز بدان ندارد عارضش نمی‌گردد، خواه واجب باشد و یا ممکن [۱] باشد، همچنان که وجوب بالغیر هم عارض آن نمی‌گردد.

و طبیعت مفهوم واجب بودن (واجبیّت) اِبا و امتناع ندارد از اینکه برای واجب، امکانی نسبت به غیر، و برای غیر امکانی نسبت به او باشد [۲]، مگر آنکه بین آن‌دو، علاقه و همبستگی عِلّی و معلولی و ارتباط ایجابی و وجوبی ملاحظه کنی، و چیزی از این قبیل بین دو واجب ـ همان‌گونه که دانستی ـ تحقق و ثبوت ندارد، پس اگر وجود دو واجب فرض شود که بین آن‌دو نه معیّت ذاتی و نه علاقه و وابستگی لزومی باشد، بلکه فقط همراهی اتفاقی باشد، برای هر یک از آن‌دو امکان، نسبت به دیگری ثابت می‌گردد، و دو مضاف که وجوب هر یک از آن‌دو با دیگری است، در تحققشان، دو موضوع آن‌دو کافی نمی‌باشد، بلکه نیازمند به موضوع سومی هستند که هنگام اضافه، جامع بین آن‌دو باشد، همچنان که در کتاب برهان تفصیل و شرح داده شده، یعنی در آن چگونگی حد مشخص کردن هر یک از آن‌دو روشن و مبیّن گردیده، و اینکه لازم است که در آن (حد مشخص کردن) مضافِ دیگر گرفته نشود، بلکه در حد مشخص کردن ـ سبب ـ که هنگام اضافه و نسبت بین آن‌دو هست، گرفته شود.

۳
فصلی
در اینکه انیّت واجب‌الوجود ماهیت او است [۳]

به این معنی که او را ماهیتی جز وجود خاص، که دور از همدمی ماهیت باشد نیست، برعکس ممکن‌الوجود ـ مانند انسان مثلاً ـ زیرا او را ماهیتی است که عبارت

۱. به واسطهٔ واجب دیگری معلول می‌باشد، ولی ممکنِ معلولِ این واجب هموست، اگرچه وجودش اقتضا نکرده باشد، ولی درخواستش را دارد. «سبزواری» ۲. برای اینکه امکانی که منافی وجوب ذاتی است عبارت از امکان ذاتی است، پس نفس مفهومش اِبای از امکان به قیاس ندارد، آری! اگر بین آن‌دو تلازمی تحقق پیدا می‌کرد، ابا و امتناع داشت و این امر بین دو واجب محال است. «سبزواری» ۳. سزاوار این بود که گفته شود: ماهیتش انیتش است، اگرچه آنچه در متن فرموده مفاد همین بیان ما است، خصوصاً که پس از این بیان می‌دارد. «سبزواری»

است از حیوان ناطق، و وجودی است که در اعیان (جهان خارج) می‌باشد، و این را وجوهی چند است:

نخست اینکه: اگر وجود واجب عین ذاتش نباشد، با بسیط بودنش لازم می‌آید که هم قابل و هم فاعل باشد، و بیان لزوم اینکه: وجودش از آن جهت که عرَضی ماهیتش است، معلول می‌باشد، چون هر عرَضی معلول است، یا معلول معروضش می‌باشد و یا معلول غیر آن، پس اگر معلول غیر آن باشد، امکانش لازم نمی‌آید، برای اینکه معلول غیر بودن، منافی واجب بودن (واجبیّت) است، و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، در این صورت ماهیت، از حیث معروف بودن قابل وجود است و از حیث اقتضا فاعل وجود، و در بطلان تالی (قضیه) سخنی است که با خواست‌الهی بر تو خوانده خواهد شد.

دوم اینکه: اگر وجود واجب زاید بر ذاتش باشد، تقدم و پیش بودن شئی به‌واسطهٔ وجودش بر وجودش لازم می‌آید، و بطلان این امر، بدون یاری گرفتن از چیزی که صاحب کتاب مباحث گفته که: آن دوبار منتهی به وجود شئی و تسلسل در وجودات می‌گردد، لازم و ضروری است، برای اینکه وجود متقدم (پیشین) اگر نفس ماهیت باشد که خودش است، و اگر غیر آن باشد، سخن بدان باز می‌گردد و تسلسل پیدا می‌شود؛ وجه لزوم آنکه: وجود نیاز به ماهیت پیدا می‌کند، نیاز عارض به معروض، در آن صورت ممکن است، یعنی به‌واسطهٔ لزوم و ضرورت نیازش به غیر، لذا نیازمند به علت ـ که همان ماهیت است ـ می‌گردد، نه غیرآن، یعنی به‌واسطهٔ ممتنع و محال بودن نیازمندی واجب در وجودش به غیر، و اینکه هر علّتی بر معلول خودش ضرورتاً تقدم و پیشی دارد، بنابراین ماهیت ـ به‌واسطهٔ وجودش ـ بر وجود آن (معلول) پیشی دارد.

سوم اینکه: اگر وجودش زاید بر او (یعنی وجود واجب زاید بر ذاتش) باشد، امکان نیستی وجود واجب لازم می‌آید و محال بودنش ضروری است؛ بیان ملازمه اینکه: وجود اگر نیازمند به غیر خودش باشد، ممکن است و از جهت ذاتش نیستی او جایز و رواست، وگرنه به ذات خود واجب بوده و در حقیقتش مستقل و بی‌تعلق و وابستهٔ به ماهیت، و این خلف (خلاف فرض) است.

در اینجا سخنی است و آن اینکه: امکان چیزی به ذات خودش، منافی وجوبش برای

غیر ـ از جهت ذات غیر ـ نمی‌باشد، و اگر مقصودت از امکانِ نیستی وجود، امکان نیستی آن چیز است، یعنی از جهت ذات آن وجودِ عارض که فزونیش بر ذات واجب فرض شده است، این امری مسلم است، ولی مستلزم امکان زوال آن ـ از جهت ذات معروض ـ نمی‌باشد، برای اینکه ذات، به ذات خود موجب و مقتضی وجود آن ـ بر این تقدیر ـ می‌باشد، و ایجاب منافی احتمال و امکانِ خاص [1] می‌باشد؛ و اگر مقصودت از امکانِ نیستی، آن چیزی باشد که به حسب ذات، موجب وجود است، این ممنوع است و دلایلش گفته آمد.

و خلاصهٔ آنچه که صاحب کتاب مباحث در اعتراض به وجه دوّم که اصولی‌ترین وجوه سه‌گانه است بیان داشته اینکه: چرا جایز نباشد که علت وجود، ماهیت از حیث «هی‌هی [2]» باشد؟ پس پیش است، ولی نه به‌واسطهٔ وجود، بلکه به نفس ذاتش به ذاتش، همچنان که ذاتی‌های ماهیت بر ماهیت پیشی دارند ـ نه به‌واسطهٔ وجود ـ بلکه به‌واسطهٔ ماهیت، و ماهیت به ذات خودش علت لوازم خودش است ـ نه به‌وجود خودش ـ و ماهیت ممکن قابل وجودش است، با اینکه پیش بودن قابل هم ضروری است.

حکیم طوسی در برخی از تصنیفات خویش ـ مانند شرح اشارات و دو نقد بر کتابهای تنزیل و محصَّل ـ این اشکال را رَد کرده و گفته: سخن در آنچه که علت وجود و یا موجود در خارج است می‌باشد، و ضرورت عقلی حاکم بر لازم بودنِ تقدم آن (ماهیت) بر آن (موجود) به سبب وجود است، زیرا مادام که موجود بودن چیزی ملاحظه نشود، محال است که مبدأ وجود و بخشندهٔ وجود بر آن چیز ملاحظه گردد، برعکسِ قابلِ وجود که عقل ناگزیر است آن را خالی از وجود ملاحظه کند، یعنی وجود را در آن اعتبار نکند تا حصول حاصل لازم نیاید، و نیز (قابل وجود را) ناگزیر

۱. اینکه گویند: فلان امر ممکن است این است که وجود و عدم هیچ‌کدام برای آن ضروری نیست و موصوف به «لا اقتضایی» محض است، یعنی نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم، یعنی سلب ضرورت هم از جانب موافق و هم از طرف مخالف، و به عبارت دیگر: سلب ضرورت از طرف وجود و عدم. «م»

۲. یعنی ماهیت به اعتبار نفس و ذات خود ـ بدون لحاظ وجود خارجی یا ذهنی و بدون لحاظ عوارض و حالات او مانند کثرت و وحدت و غیره ـ نه موجود است و نه معدوم و در حکم وجود «لابشرط» و بلکه عین وجود «لابشرط» است که با هزاران شرط جمع می‌آید. «م»

است خالی از عدم ملاحظه کند تا اجتماع دو منافی لازم نیاید، در این صورت این همان ماهیت از حیث «هی‌هی» (یعنی نه موجود و نه معدوم) می‌باشد.

اما ذاتی‌ها نسبت به ماهیت، و ماهیت نسبت به لوازم آنها: تقدم و پیش بودن ماهیت ـ جز به‌واسطهٔ وجود عقلی ـ لازم نمی‌آید، برای اینکه تقوّم آن به ذاتی‌ها و اتصافش به لوازم آنها به حسب عقل است، نه مانند جسم با سفیدی.

آنچه سخن این محقق (یعنی خواجه طوسی) را تأیید و یاری می‌کند، آن چیزی است که شیخ‌الرئیس ـ ابن‌سینا ـ در کتاب «المباحثات» سخنی به این عبارت بیان داشته است: جایز نیست که وجود، معلول ماهیت باشد، زیرا وجود را حالی غیر از اینکه موجود است نمی‌باشد، و علت موجود موجود است و علت معدوم معدوم، و علت شئی ـ از آن‌جهت که شئی است و ماهیت ـ شئی [1] و ماهیت است، پس شئی، از آن‌جهت که ماهیت است (مانند ماهیت چهار برای ماهیت زوج بودن) علّت بعضی چیزها نمی‌تواند باشد، در این صورت لازم می‌آید که علت هرچیزی باشد؛ و هر ماهیتی دارای لازمی است که آن وجود است، و جایز نیست که لازمِ آن ماهیت، معلول آن باشد؛ این مطلب در کتاب شفا و اشارات روشن شده است.

خلاصه آن که سبب شئی ـ از آن‌جهت که حاصل الوجود است ـ جز شئی حاصل‌الوجود نمی‌تواند باشد، و اگر ماهیت ـ از آن‌روی که ماهیت است ـ سبب وجود باشد، هرآینه جایز می‌باشد که (وجود) با عدم، آن را لازم گردد، برای اینکه آنچه که ماهیت را ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ لازم می‌گردد، هرگونه فرض کنی (وجود هم) آن را لازم می‌گردد و موقوف بر حال وجود آن (ماهیت) نمی‌باشد، و محال است که ماهیت علت وجود چیزی باشد و وجود عارض آن نگردیده باشد، در این صورت علت موجود، برای وجود حصول پیدا نکرده است، و چون برای علت، وجودی حصول پیدا نکرده، برای معلول هم وجودی به حصول نپیوسته است، بلکه

۱. عطف تفسیری بر شئی است، پس «شئی» در اینجا شیئیت ماهیت است، چنان‌که گفته‌اند: اقسام شئی اسامی‌شان معلوم است و اقسام وجود اسامی‌شان مجهول، و یکی از دو معنی سخن آنان که گفته‌اند: شیئیت مساوی با وجود است، این است، و خلاصه سخن ابن‌سینا، شرط بودن سنخیت بین علت و معلول می‌باشد. «سبزواری»

علت را ماهیتی است که ماهیتِ معلول آن را تابع است، مانند زوایای مثلث که برابر دو زاویه قائمه (یکصدوهشتاد درجه) هستند، مثلث را تابع‌اند، ولی زوایای دو قائمه بودن، حاصلِ موجود نمی‌گردد، مگر آنکه بر مثلث وجودی عارض گردد، و تا وجود بر مثلث عارض نگردد، برای زوایا که برابر دو زاویهٔ قائمه‌اند وجودی عارض نمی‌گردد.

جایز نیست که گفته شود: وجود را ماهیتی است که وجود، با آن اعتبار نمی‌شود، چنان که جایز است زوایای مثلث که برابر دو زاویهٔ قائمه‌اند، ماهیتی باشند که با آن، وجود اعتبار نشود؛ برای اینکه این ماهیت در حال وجود مثلث موجود است و در حال عدمش معدوم، و تا برای مثلث وجودی قرار نگیرد، این ماهیت را وجودی نمی‌باشد؛ امکان ندارد که گفته شود: ماهیتِ اوّل را وجود عارض شده تا از آن وجود لازم آمده باشد؛ و جایز نیست که گفته شود: ماهیت، اگرچه هنوز پدید نیامده، وجود را از آن وجود می‌باشد؛ و جایز نیست که گفته شود: ماهیت، از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، ماهیتی است که آن را ماهیتِ وجود لازم می‌آید، و از آن حیث که وجود عارض آن می‌شود، آن را وجودِ ماهیتِ وجود لازم می‌آید، برای اینکه ماهیت وجود خالی از این نیست که موجود می‌باشد و مانند ماهیتِ زوایای مثلث که برابر دوزاویهٔ قائمه‌اند نمی‌باشد، یعنی لازم نیست آن را ـ مادام که ماهیت است ـ وجود باشد، بلکه این ماهیت پس از وجود مثلث پدید می‌آید، و اگر مثلث معدوم گردد، این ماهیت هم معدوم می‌گردد.

اگر کسی گوید [۱]: در این صورت، اگر ماهیت واجب‌الوجود معدوم گردد، وجود هم معدوم می‌گردد، بنابراین ماهیت سبب وجود نمی‌باشد، بلکه موجود بودنش سبب وجود است، لذا نیاز بدین دارد که موجود باشد تا آن (ماهیت) را وجودِ وجود لازم آید، وگرنه آن را جز عدمِ وجود لازم نمی‌آید، پس پیش از لازمِ موجود، موجود می‌باشد، در این صورت آن را وجود ـ پیش از آنکه از آن وجود لازم آمده باشد ـ عارض شده

۱. یعنی آنچه را که در علت و معلول اعتبار می‌شود بگوید که: اگر آن (ماهیت) پدید آمد، آن هم پدید می‌آید و اگر آن معدوم شد، معدوم می‌گردد، جواب آنکه: در این صورت ماهیت سبب وجود نمی‌باشد، برای اینکه آنچه که ماهیت را لازم می‌گردد، هرگونه فرض کنی آن را (وجود را هم) لازم می‌گردد، پس آن را وجود یا عدم لازم می‌آید. «سبزواری»

است، و این محال می‌باشد؛ این سخن را نیک نگهدار که همانندش در این مقام پیدا نخواهد شد [۱].

جدا کردن و اشاره نمودن

دانستی که نسبت وجود به ماهیت، مانند نسبت عَرَض به موضوع نیست که ماهیت را بودی و وجودش را بودی دیگر باشد و در ماهیت فرود آمده باشد، بلکه وجود، نفس بودن ماهیت و حصولِ آن و آنچه بدان تحصّل می‌یابد است، پس آن (ماهیت) در حدّ نفس خودش درنهایت پنهانی و بطون و خفا است، و فقط به‌واسطهٔ وجود است که موجود و تابناک و ظاهر گردیده است، بنابراین بین این‌دو، نسبت اتحادی است نه تعلقی، زیرا اتحاد هیچ‌گاه بین دوچیزِ متحصّل تصوّر نمی‌گردد، بلکه بین متحصل و «لا متحصّل» تصور می‌شود، همچنان که بین جنس و فصل ـ از آن جهت که جنس و فصل‌اند نه از آن جهت که ماده و صورت‌اند [۲] ـ این‌گونه است.

پس رنگ‌پذیری ماهیت به‌وجود، فقط به حسب عقل است که موجود را به ماهیت مُبهم و وجودی که برای آن ماهیت حاصل است و بدان توصیف می‌شود تحلیل و تقسیم می‌نماید، بنابراین مُبهم، از آن‌جهت که مبهم است علّتِ متحصّل نخواهد شد، به ویژه علت متحصّلی که این مبهم بدان تحصّل می‌یابد و آن را تحصّلی جز بدان نیست، بلکه آن متحصّل عین تحصّلش می‌باشد، همچنان که مضاف، درواقع نفس (عین) اضافهٔ «موضوع له» است.

اما تقدم و پیش بودن ذاتی‌ها به حسب ماهیت بر آنچه که از آنها تألیف و گِرد می‌آید و تقدم ماهیت بر لازم خود: این صورت دیگری از تقدم است، یعنی غیر آنچه که

۱. زیرا به اضافهٔ تحقیقش مر این مطلب بلند را که: واجب تعالی حقیقت وجود بحت و خالص است، در بیانش تصریحاتی به موجود بودن (موجودیت) وجود و اصالت آن هست که این اصل و تکیه‌گاه در این مطلب بلند و غیرآن از مطالب عالی می‌باشد. «سبزواری»

۲. این بدان جهت است که جنس و فصل «بشرط لا» اخذ شود، و ترکیب بین ماده و صورت اگرچه اتحادی است، ولی آن‌دو، دو چیزاند: نخست اینکه از جهت ماده ـ بدون این صورت ـ متحصل است، و چون صورت را پذیرفت، اتحاد پیدا می‌کند، به‌گونه‌ای که بین آن‌دو، تمایز و جدایی نمی‌ماند؛ سپس صورت مجرد شده و از موجودات عالم مثال می‌گردد و یا ملحق به عقل می‌شود، در آن صورت بدون ماده تحصل پیدا می‌کند که تحقیقش درجای دیگر آمده است. «سبزواری»

به‌واسطهٔ علّیّت می‌باشد، و اینجا سخن در تقدمِ به حسب علّیّت و تأثیر است.

اگر گفته شود: پس تقدم ماهیت نسبت به وجودش از این نوع تقدم است؟

گوییم: این از چند جهت فاسد و تباه است: از آن‌جمله اینکه بیان داشتیم، علاقه و همبستگی بین آن‌دو، اتحادی است ـ بدون تقدم یکی بر دیگری ـ برای اینکه موجود، درواقع وجود است و ماهیت از آن منتزع است و با وی متحد؛ و آن‌کس از محققان که قایل به تقدم وجود بر ماهیت، به حسب عین است، معنایش اینکه: اصلِ در صدورِ از جاعل و تقرّر و ثبوت در اعیان، وجود است، زیرا وجود عین تقرر در اعیان است، در حالی که ماهیت از آن مفهوم است و با وی متحد است، بنابراین اعتبار، فرعِ وجود می‌باشد ـ نه به معنی معلولیّت و تأثّر ـ چون ماهیات غیرمجعول‌اند و به‌واسطهٔ جعل بسیط و جعل مرکب و مؤلَّف متأثر و اثرپذیر نمی‌گردند.

خلاصه آنکه: مادام که وجود امکانی از جاعل صادر نشده، ماهیتی پیدا نیست، و چون وجود صادر گشت، ماهیت هم تقرر و ثبوت پیدا می‌کند، ولی در مرتبهٔ وجود، نه در مرتبهٔ قبل و بَعد، چون ماهیت را استقلال در عالم کون و حصولِ درواقع نیست.

از آن جمله اینکه: لوازم ماهیت اموری انتزاعی و غیراصیل‌اند، و ما ثابت کردیم که وجود اَمری حقیقی است، پس چگونه از لوازم ماهیت می‌باشد؟ و تقدم و تأخر (قبل و بَعد) بین ماهیت و لازم آن، اگرچه بدون مدخلیت وجود در چیزی از آن‌دو متحقق و ثابت است، ولی با جاری شدن حکم وجود بر آن‌دو ـ نه به‌واسطه آن (وجود) ـ چون جدایی آن‌دو از وجود درخور هردو، محال است، پس ماهیت در مرتبهٔ اقتضایش به حسب لازمش، مخلوط و آمیخته با وجود است، و اگرچه اقتضایش به حسب وجود نمی‌باشد، پس چگونه وجود، لازمِ آن است، با اینکه در مرتبهٔ ماهیت متأخر از آن نیست؟

توضیح و آگاهی دادن

شئی یا ماهیت است یا وجود، برای اینکه مقصود از ماهیّت، غیر وجود است، و ناگزیر اَمری است که کلیّت و ابهام بر آن عارض می‌گردد.

گوییم: هرچه که غیر از وجود است امکان آن را دارد که سببی برای صفتی از

صفات وجود باشد، و آن صفت هم سببی برای صفت دیگر، ولی امکان ندارد که سبب وجودش باشد، برای اینکه سبب، به‌واسطهٔ وجود متقدم است و چیزی غیر از وجود، به‌واسطهٔ وجود، متقدم بر وجود نیست؛ این مطلب آگاهی می‌بخشد که واجب‌الوجود، غیر از وجود نمی‌باشد، برای اینکه آنچه که غیر از وجود است سبب وجود نیست، پس سبب وجود او هم نمی‌باشد و موجود به ذات خویش نیست و در نتیجه واجب‌الوجود به‌ذات خود نمی‌باشد، زیرا واجب‌الوجود وجودی است که به ذات خودش موجود می‌باشد.

پندار و زایل کردن آن

ترا رسد که گویی: آنچه دربارهٔ غیروجود بیان داشتی به‌عینه دربارهٔ وجود هم می‌توان گفت، برای اینکه اگر وجود، سببِ وجود و موجودیّت او بود و سبب هم به‌واسطهٔ وجود متقدم است، وجود، به‌واسطهٔ وجود، بر وجود او متقدم بود و این محال است.

پاسخ دهیم که: ما این محال بودن را نمی‌پذیریم، زیرا تقدم و پیش بودن وجود بر موجودیّتِ خود، به خودش ـ که همان وجود است ـ می‌باشد، و غیر وجود، به خودش تقدم و پیشی ندارد، بلکه به‌واسطهٔ وجودش دارد و شکی در محال نبودن آن نمی‌باشد.

به جهت توضیح بیشتر گوییم: هرچه غیر از وجود است معلول می‌باشد، برای اینکه انسان ـ مثلاً ـ یا از آن جهت که انسان است برای انسانیت موجود می‌باشد، و یا اینکه به سبب چیز دیگری از خارج موجود می‌باشد، ما راهی به (فرض) اوّلی نداریم، برای اینکه انسان، هنگامی انسان است که موجود است، اما اگر قرار بود که موجود باشد چون انسان است، موجود بودنش برای موجود بودنش بود، و در نتیجه انسان پیش از موجود بودنش موجود بود و این محال است؛ باقی‌ماند اینکه انسان جز از علّتی موجود نباشد، و این قضیه به‌عکس نقیض منعکس به این قضیه می‌گردد که: هرچه که معلول نیست غیر از وجود نیست، بلکه عین وجود است.

اگر گفته شود: وجود نیز این‌گونه است، یعنی جایز نیست که موجود باشد ـ چون وجود است ـ زیرا در صورتی وجود است که موجود باشد، پس موجود است، چون موجود است و دوباره محال بودن باز می‌گردد.

جواب اینکه: وجود موجود است، ولی نه به وجود دیگری، بلکه به‌خودش، بنابراین این سخن را که: وجود موجود است چون موجود است، هیچ معنایی نمی‌باشد، جز آنکه وجود به‌خودش موجود است، پس لازم نمی‌آید که وجود پیش از آنکه موجود باشد موجود باشد، بلکه لازم این است که وجود، به خودش متقدم بر موجود بودنش می‌باشد و در این بیان هیچ اشکال و محذوری وجود ندارد.

پس روشن شد که هرچه غیر از وجود است، به‌واسطهٔ وجود موجود است و وجود، به‌خودش موجود می‌باشد، همچنان که زمانی، به حسب زمان تقدم و تأخر می‌پذیرد و زمان به‌خودش، و همچنان که اجسام به‌واسطهٔ ماده دگرگونی پیدا می‌کنند و ماده به‌خودش، و یا اینکه اشیاء به‌واسطهٔ نور در حسّ عیان و آشکار می‌شوند، ولی نور به‌خودش آشکار است نه به نوری دیگر؛ این چیزی بود که حکما بیان داشته‌اند و در آن محل اندیشیدن و تأمّل است.

چهارم آن چیزی است که صاحب کتاب تلویحات (شیخ اشراق) بیان داشته که: آن‌چیزی را که ذهن، وجودش را از ماهیّت جدا می‌سازد، اگر وجود آن (ماهیت) به‌عینه ممتنع باشد، چیزی از آن موجود نمی‌گردد، و اگر چیزی از آن موجود گردد، در آن صورت کلی‌ای است که دارای جزئیات معقول دیگری می‌باشد که نسبت به ماهیت آنها غیرممتنع است، و بلکه تا بی‌نهایت ممکن است؛ و دانستی هرچه از جزئیاتِ کلی که واقع شود، امکان هنوز سرِ جای خود باقی است، و اگر این واقع، واجب‌الوجود باشد و او را غیر از وجود ماهیتی باشد، آن ماهیت اگر کلّی گرفته شود، وجود جزئی دیگری برای آن ماهیت به‌ذات خودش امکان‌پذیر است، چون اگر وجود برای ماهیت ممتنع باشد، فرض شدهٔ واجب‌الوجود به اعتبار ماهیتش ممتنع‌الوجود خواهد بود و این محال است.

نهایت چیزی که در این‌باره می‌توان گفت اینکه: به سبب غیرِ نفسِ ماهیت ممتنع می‌گردد، پس در نفس خود ممکن است و واجب نیست، برای اینکه جزئیات ماهیت ـ همان‌گونه که گذشت ـ غیر از آنچه واقع شده است ممکنات‌اند و واجب نیستند، حال اگر چیزی از ماهیات آن ممکن باشد، در این صورت واجب هم به اعتبار ماهیتش ممکن می‌گردد و این امر محال است.

بنابراین اگر در وجود واجب‌الوجودی هست، او را ماهیتی غیر از وجود نیست تا ذهن آن را به دو امر جدا سازد، بلکه وجود ناب و خالصی است که هیچ‌چیز از عموم و خصوص با او آمیزش ندارد؛ این سخن شیخ ـ نورالله سرّه ـ بود.

این را برهانی استوار و تحقیقی نیکو می‌بینم و تنها اشکالی که بر او هست اینکه: چرا جایز نباشد که عقل، امرِ موجودی را به وجود و عارض آن بخش کند که این (عارض آن) جزئی شخصی باشد ـ نه کلی ـ و تخصیص اطلاق ماهیت بر کلی بودن سودمند نیست، زیرا مقصود این است که وجود زاید (بر ماهیت) نیست، بلکه نفسِ حقیقت واجب می‌باشد؛ و این (اشکال) به این دفع می‌شود که گفته شود: سخن او بر این اصل است که: تشخص شئی درواقع نحوه و گونهٔ وجود او است ـ همچنان که نظر اهل حقیقت و سخن ابونصر فارابی بر این امر تصریح دارد ـ پس آنچه را که ذهن‌بخش به معروض و عارض ـ یعنی وجود ـ می‌کند، ناگزیر در مرتبهٔ ذاتش ـ با قطع‌نظر از وجودش ـ کلی است، و هرچه که دارای ماهیت کلی است، نفسِ تصور آن امتناع ندارد که دارای جزئیاتی غیر از آنچه واقع شده است ـ مگر به‌واسطهٔ مانعی بیرون از نفس ماهیتش ـ باشد.

پس خلاصهٔ برهانش اینکه: چون وجوب و امکان و امتناع از لوازم ماهیات و ذوات است، برای اینکه منظور از تقسیم شئی در امور سه‌گانه، حال شئی است در نفس خودش نسبت به وجود، پس اگر فرض شدهٔ واجب، معنایی غیر از وجود باشد، معنایی کلی است که به حسب عقل دارای جزئیاتی می‌باشد و این جزئیات یا تمامشان به ذات خود ممتنع‌اند و یا به ذات خود واجب‌اند و یا به‌ذات خودشان ممکن‌اند؛ و هرسه شاخه به تمامه باطل می‌باشد، برای اینکه اوّلی منافی وجوب و وجود است و دوّمی منافی عدم ـ در آنچه که واقع نشده ـ و سومی منافی وجوب ـ در آنچه واقعاً فرض می‌شود ـ و بطلان فروع تالی (قضیه منطقی) به تمامه مستلزم بطلان مقدم (قضیه) است، و آن اینکه واجب را معنایی غیر از وجود است، در این صورت اگر در وجود، واجبِ بالذاتی باشد، جز وجود نابِ محکمِ استوارِ به ذاتِ خودش، که عموم و خصوص بدو الحاق نمی‌گردد نیست.

چه نازیبا است آنچه برخی از بزرگان قوم بر این مطلب بیان داشته که: ادعای عدمِ

امتناعِ جزئیات نامتناهی بازداشته شده است؛ و اینکه: چرا جایز نباشد که برای ماهیت کلی افراد متعددِ متناهی باشد و امکان اینکه از آن تعدّی کنند درواقع نباشد ـ اگرچه در توّهم زاید بر آن بودن جایز باشد ـ و اگر نامتناهی بودن پذیرفته شود، این بدان معنی است که وقوف ندارد،و در این صورت بطلان لازم بازداشته شده است، و اگر متناهی بودن به معنای دیگر پذیرفته شود، نهایت چیزی که لازم می‌آید اینکه واجبات نامتناهی‌اند.

اگر کسی گوید: بطلان این بازداشته است، برای اینکه بطلان دلایل تسلسل اگر تمام بود، بر امتناعِ ترتّبِ امور نامتناهی موجود باهم دلالت داشت، و لزوم ترتّب واجبات نه روشن است و نه واضح.

گوییم [1]: نخست بطلان آنچه که بیان داشته اینکه: هر ماهیتی باتوجه به ذاتش، اقتضای چیزی از متناهی و نامتناهی بودن و یا مرتبهٔ معیّنی از مراتب را مطلقاً ندارد، و چون از اموری که خارج از ذات ماهیت است قطع‌نظر شد، در نزد عقل اِبای از این ندارد که دارای افراد متعددی باشد.

اما بطلان آنچه که بیان داشته ـ دوم و سوم ـ اینکه: سخن در اینجا در بطلان تسلسل در واجبات که عددی و یا «لاوقوفی»، مترتب و یا متکافی (هم‌سنگ) باشند نیست، تا گفته شود: بطلانش پس از توجه در آن است، بلکه سخن در این است که اگر واجب را ماهیتی کلی باشد، امکان این هست که برای ماهیتِ او جزئیاتی غیرآنچه که واقع است فرض توان کرد، برای اینکه ماهیت از آن جهت که نه معدوم است و نه موجود، وقوع و «لاوقوع» ـ هردو ـ از ذاتش خارج است، پس باتوجه به ذاتش که نه معدوم است و نه موجود، اِبای از اینکه دارای افرادِ غیرواقعی باشد ندارد؛ و چون هرچه از وجوب و امکان و امتناع که هست، از لوازم معنی ـ با قطع‌نظر از خارجی‌ها ـ می‌باشد، هیچ معنایی از معانی در ذاتش نیست که بیرون از یکی از این معانی باشد، و چون برای ذاتش (تعالی) فردی از ماهیت کلّی وجوب و ضرورت پیدا کرد، تمام افراد آن ماهیت برای ذات آن (ماهیت) وجوب و ضرورت پیدا می‌کنند، و همین‌طور اگر ممتنع بود،

۱. بلکه خلاف آن روشن است، چون مشخص شده که بین دو واجب فرض شده امکان به قیاس است ـ نه وجوب به قیاس و نه وجوب به‌غیر قیاس ـ «سبزواری»

امتناع، و اگر ممکن بود، امکان.

حال گوییم: این افراد فرض شدهٔ غیرواقعی، به ذات خودشان واجب نیستند، وگرنه معدوم نمی‌شدند، و ممتنع هم نیستند، وگرنه این واقعی هم باید ممتنع باشد و این خلاف فرض است، برای اینکه ما پس از قطع به وجود واجب به ذات خود سخن گفته و استدلال می‌کنیم؛ و ممکن هم نیستند، وگرنه واجب به ذات خود، ممکن به ذات خود بود و این هم خلاف فرض است؛ پس ثابت شد که اگر واجب تعالی دارای ماهیّتی غیر از انیّت باشد، لازم می‌آید که غیر از یکی از این مواد سه‌گانه که بیان داشتیم باشد و این امر محال و غیرممکن است.

شک و برطرف کردن آن

شاید گویی: اینان تصریح کرده‌اند که تشخص عقول از لوازم ماهیات آنها است، یعنی: ماهیت هر یک از جواهر مفارق، اقتضای انحصار نوعش را در شخصش دارد، پس واجب باید دارای ماهیتی باشد که به ذاتش اقتضای انحصار در یک فرد را داشته باشد، بنابراین چگونه حکم کردی که ماهیت اقتضای هیچ مرتبه‌ای از مراتب تعین را ندارد؟

بدان که: اینکه تشخص هر جوهر عقلی از لوازم ذاتش است، معنایش این نیست که ماهیت مطلق اقتضای تعیّن دارد، برای اینکه پیش از این به این مسأله اشاره کردیم که: تعیّن، به معنای اصل تعیّن در اشیاء، نفسِ وجودِ خاصشان است، و وجود ـ همان‌گونه که دانستی ـ اقتضای ماهیت ندارد، بلکه اقتضای لزوم دارد، گاهی از آن ارادهٔ عدم جدایی بین دوچیز می‌شود، خواه با اقتضا باشد و یا بدون اقتضا، و این مراد از سخن آنان است که: تعیّنِ هر عقلی، لازمِ ماهیّت آن عقل است، و اما تعیّن به معنی متعیّن بودن، امری اعتباری و عقلی است و مانعی ندارد که از لوازم ماهیت ـ به هر معنایی که می‌خواهد باشد ـ باشد، برای اینکه آن، امری مخصوص که شئی بدان تعیّن‌پذیرد نیست.

وجه پنجم، این وجه نزدیک به آن چیزی است که صاحب کتاب حکمت الاشراق گفته و مناسبت با روش مشائیان دارد و آن اینکه: اگر وجود بر ماهیت واجب تعالی زاید

بود، لازم می‌آمد که تحت مقولهٔ جوهر واقع گردد، در آن صورت نیازمند به فصل مقوّمی بود، در نتیجه ذاتش مرکب می‌بود و این امر محال و غیرممکن است.

و نیز هر چه که بر فرد جایز است، بر طبیعت ـ از آن جهت که طبیعت است ـ جایز است [۱]، و هر چه که بر طبیعت ممتنع است بر افرادش هم ممتنع و محال است؛ و چون اطلاق امکان بر برخی از جواهر از باب ضرورت لازم آمده، زیرا حدوث و زوال عنصری‌ها مشاهده می‌گردد، از این‌روی وقوع امکان ذاتاً بر مقولهٔ آنها جایز است، پس اگر واجب‌الوجود تحت مقولهٔ جوهر بیاید، در او جهتی امکانی ـ به اعتبار جنس ـ لازم می‌آید، در این صورت واجب‌الوجود بالذات نمی‌باشد و این خلاف فرض است؛ پس هرچه که دارای ماهیّتی زاید بر وجود باشد، آن یا جوهر است و یا عَرَض، در حالی که واجب ـ همان‌گونه که دانستی ـ نه جوهر است و نه عرض، برای اینکه قیام به غیرخود ندارد، بنابراین حق‌تعالی را ماهیتی غیر از وجود نمی‌باشد.

شک کردن‌ها و برطرف کردن آنها [۲]

بر این مطلب که واجب‌الوجود عینِ حقیقت وجود است بدون همنشینی با ماهیت، ایراداتی چند وارد شده است: از آن جمله اینکه: اگر واجب‌الوجود مجرّد از ماهیت بود، حصول این وصف (یعنی تجرد از ماهیت) برای او، اگر به ذاتش باشد، لازم می‌آید که هر وجودی این‌گونه باشد ـ به‌واسطهٔ امتناع تخلّف مقتضیِ ذات ـ در این صورت تعدّد واجب لازم می‌آید و این امر محال و غیرممکن است، و اگر (حصول این وصف تجرد از ماهیت) به‌واسطهٔ غیرخودش باشد، احتیاج واجب در وجوبش، به غیرخودش لازم می‌آید، یعنی به سبب ضرورت موقوف بودن وجوبش بر تجرد، که موقوف بر این غیر می‌باشد.

گفته نمی‌شود که: در تجرّد، نبودن آنچه که اقتضای مقارنه و همنشینی را دارد کافی است.

۱. علّتش اینکه «لابشرط» به‌ویژه لابشرط مقسمی، عین فرد است، پس جایز بودن اطلاق شئی بر فرد، عین جایز بودن اطلاقش بر طبیعت است. «سبزواری»

۲. بنای این شبهه و امثال این برپایهٔ اعتباری بودن وجود است، و اینکه وجودات خاص بخش‌های اعتباری‌اند، در این صورت لازم می‌آید که متحد حقیقی باشند، ولی مبنای جواب بر اصالت وجود است، و اینکه وجودات خاص حقایق عینی‌اند «نوری»

چون گوییم: در این صورت نیازمند به نبودن این اقتضا است.

جواب داده شده که: حصول این وصف مر او (تعالی) را به‌ذات خودش می‌باشد که عبارت از وجود خاص است که در نزد مشائیان ـ به حقیقت ـ مخالف دیگر وجودات بوده، و در نزد حکمای فارس و خسروانیان به تمام و ناقص بودن و یا بی‌نیازی و نیاز می‌باشد، و این جِداً تفاوت بزرگی است، برای اینکه حقیقت وجود تا شباهت به سستی و نارسایی پیدا نکند، معنایی از معانی که عبارت از غیر وجود است و تعبیر از آن به ماهیت می‌شود، بدان الحاق نمی‌گردد، چون نارسایی و سستی و ضعف و قصور از مراتب امکانات و تنزلات است؛ همچنان که سایه از مراتب تنزلات نور است، برای اینکه معنیِ سایه، امری وجودی نیست، بلکه از مراتب نارسایی و ضعف و سستی نور است، و نارسایی و ضعف و غیره هم امری عدمی است، تنزلات مراتب وجود که در نزد بزرگانِ از حکمای پهلوی (خسروانیان) عبارت از حقیقت نور است نیز این‌گونه است، و نارسایی آنها از خصوصیات هویّات آنها سرچشمه گرفته است که بر حقیقت آنها ـ که در اصل وجود و نوریّت باهم اتفاق دارند ـ زاید نیستند.

از آن جمله (ایرادات) اینکه: واجب تعالی مبدأ ممکنات است، پس اگر وجودِ مجردی باشد و مبدأ ممکنات باشد، اگر به ذات خودش (مجرد) باشد، لازم می‌آید که هر وجودی این‌گونه باشد و چنین امری محال می‌باشد، به جهت لازم آمدن اینکه هر وجود ممکنی باید علّت خود و علّتِ علّت‌های خودش باشد، وگرنه اگر او وجود، با قید تجردش باشد، ترکیب در مبدأ اول ـ و بلکه عدمش ـ لازم می‌آید، به‌واسطهٔ ضرورت اینکه یکی از دو بخش او که تجرّد است عدمی می‌باشد، و اگر بشرط تجرّد باشد، جایز بودن اینکه هر وجودی مبدأ هر وجودی باشد لازم می‌آید، جز آنکه (گوییم:) حکم، به‌واسطهٔ نبودن شرط مبدئیت که تجرد است از آن تخلّف پیدا کرده است.

جواب: همان است که گفته آمد، یعنی: این به سبب ذاتش است که عبارت از وجودِ خاص می‌باشد و از جهت ذات و حقیقت، غیر از وجودات دیگر است، چنانکه این امر نزد تمام مشائیان ثابت است، و یا اینکه به سبب تأصّل و غنا است که نزد حکمای پیشین ثابت است.

و از آن جمله اشکالات که وارد شده اینکه: حقیقت واجب تعالی مساوی و همتای هیچ‌یک از اشیاء و موجودات نمی‌باشد، چون حقیقت غیر حق‌تعالی اقتضای امکان دارد و حقیقت او ـ تعالی ـ منافی امکان است و اختلاف لوازم موجب اختلاف ملزومات است، ولی وجود واجب مساوی وجود ممکن ـ از آن جهت که ممکن است ـ می‌باشد [۱]؛ سپس (گوییم:) با این وجود چیز دیگری غیرذات ممکن نمی‌باشد [۲]، بلکه ذاتش همان وجود است، بنابراین تمام وجود ممکنات با تمام حقیقت ذاتشان مساوی و برابر است.

جواب داده شده که: وجود ممکنات عین ماهیات خودشان و یا جزئی از آن نیست، بلکه عارض آنهاست.

این جواب نارسا و ضعیف است، برای اینکه عارض شدن وجود بر ممکنات، منافی مشارکت واجب تعالی مر آنها را در معنی وجود نمی‌باشد.

و باز جواب داده شده که: همچنان که حقیقت حق‌تعالی در لوازم، مخالف ماهیات ممکنات است، همین‌طور مخالف وجود آنها در لوازم می‌باشد، زیرا وجود او اقتضای تجرّد و وجوب دارد و وجود ممکنات اقتضای امکان و قیامِ به غیر را دارد، بنابراین اگر استدلالِ به اختلاف لوازم بر اختلاف ملزومات درست باشد، لازم می‌آید که حقیقت واجب تعالی مخالف وجود ممکنات ـ در ماهیت ـ باشد، و این مخالف آن‌چیزی است که بر آنند.

جواب درست بر روش مشائیان این است که گفته شود: وجود واجب تعالی مساوی وجود ممکنات ـ در حقیقت وجود ـ نمی‌باشد، بلکه در مفهوم موجودیت عام که از معقولات ثانوی است، با آنها مشارکت دارد، و این مفهوم اگرچه یک معنی بیش ندارد، ولی لازم خارجی دارد، و اتحادِ لازم منافی اختلاف ملزومات ـ به حسب حقیقت ـ نمی‌باشد.

۱. در این صورت قیاس بر ترتیب شکل دوم حصول پیدا می‌کند، به این‌گونه که: حقیقت واجب تعالی با حقیقت هیچ موجودی مساوی و همتایی ندارد، ولی وجودش مساوی موجود است و همو وجود آنها است، بنابراین حقیقتش غیر از وجودش می‌باشد. «سبزواری»

۲. این از آن جهت است که مفروض عین وجود باشد و بس، پس لازم می‌آید که حقیقت او ـ تعالی ـ با صفت ممکنات مشارکت داشته باشد، و حق تعالی از این امر منزّه است. «سبزواری»

و از آن جمله اشکالات که وارد شده اینکه: اگر واجب تعالی عینِ کونِ در اعیان ـ یعنی وجود مطلق [۱] ـ باشد، لازم می‌آید که واجب تعدد داشته باشد، چون این ضرورت پیش می‌آید که وجود جوهر غیروجود عرض است، و اگر او عینِ کون (در اعیان) ـ با قید تجرد ـ باشد، لازم می‌آید که واجب‌الوجود مرکّب از وجود و تجرد باشد، با اینکه آن (قید تجرد) عدمی است و صلاحیت این را که جزء واجب تعالی ـ و یا بشرط تجرد ـ باشد ندارد، چون لازم می‌آید که واجب تعالی واجب به‌ذات خودش نباشد؛ و اگر غیر از کونِ در اعیان باشد، اگر بدونِ کون باشد، محال است، بدان ضرورت که وجود، بدونِ کون تعقّل نمی‌شود، و اگر با کون باشد، یا این است که کون، داخل در او می‌باشد، این امر محالی است، بدان ضرورت که ترکیبِ واجب‌الوجود ممتنع و محال می‌باشد؛ و یا اینکه خارج از اوست، و این همان مطلوب می‌باشد، چون معنای آن عبارت است از زیادی وجود بر آنچه که حقیقت واجب می‌باشد.

(اشکال) به وجه دیگر آنکه [۲]: ما در این شکی نداریم که معنی وجود عبارت است از کون و تحقق؛ بنابراین وجودِ خاص یا مشتمل بر معنیِ کون و ثبوت است و یا اینکه نیست، اگر مشتمل نیست، پس قطعاً وجود نیست، چون وجودِ خاصِ شئی را معنایی جز کون و تحققش نمی‌باشد؛ و اگر مشتمل بر کون (و ثبوت) باشد، وجودِ مطلق ذاتی او می‌شود، در این صورت یا جزء واجب است و یا خودِ واجب، هرکدام باشد لازم می‌آید که دارای ماهیت کلی باشد و این محال است.

جواب از اشکال اول اینکه: واجب، نفسِ [۳] وجودِ خاص است و مخالف دیگر

۱. وجود مطلق دارای اطلاقاتی چند است: یکی آنکه: وجود مطلق است و از هر قیدی ـ حتی از قید اطلاق ـ مجرد و رها می‌باشد، دوم آنکه: وجود انبساطی است که تعبیر از آن به نَفَس رحمانی و فیضِ مقدس و مرتبهٔ «کن» و رحمت واسعه و برزخ البرازخ و ازلِ دومِ ظِلّی و حقیقت محمدیهٔ مطلقه و حقِ مخلوقٌ به و آن آبی که حیات و زندگی هر موجودی بستگی بدان دارد و مقام «اوادنی» می‌گردد، و برخی از این القاب بر مقام واحدیت اطلاق می‌گردد، و القاب دیگری هم دارد؛ و سوم مفهوم مطلق انتزاعی می‌باشد؛ پس اگر نظرت دوتای اوّلی باشد، تعدد (در واجب) پیدا نمی‌آید، و اگر آخری باشد، در تعددش بحثی نیست. «سبزواری»

۲. فرق بین این و پیش از این آنکه: مراد از کونِ در اعیان ـ در پیشی ـ مفهوم آن است، ولی از حیث تحقق، و بدونِ کون عبارت از شیئیت ماهیت است، و در این وجه مراد از کون نیز همان مفهوم ـ از آن‌جهت که مفهوم است ـ می‌باشد، جز آنکه مراد از غیر او، وجود خاص حقیقی می‌باشد. «سبزواری» ۳. یعنی نه نفسِ کونِ در اعیان است و نه با قید تجرد است و نه بشرط تجرد، بلکه عبارت است از «بشرط لا» بودن. «هیدجی»

وجودات (غیرخاص)، برای اینکه او متقدم بر وجودات و ذاتاً غالب و قاهر بر آنها و بی‌نیاز از آنها و ذاتاً مؤثر در آنها است، و بحثی در زیاده بودن کونِ مطلق که یک امر عقلی ـ مانند شیئیت و نظیر این ـ است بر او (واجب تعالی) ـ همچنان که گفته آمد ـ نمی‌باشد، ولی موجودیت واجب ـ به معنی ما به الوجود ـ امری آن‌سوی نفسِ ذات او نمی‌باشد، همچنان که شیخ (ابن‌سینا) در کتاب مباحثات گفته: ماهیت حق‌تعالی موجود است، ولی نه به‌وجودی که او را ملحق می‌گردد ـ یعنی از خارج ـ و مانند انسانیت هم که موجود است نمی‌باشد، یعنی اینکه آن را (یعنی ماهیت حق را) وجودی خارج از آن (ماهیت حق) نیست، بلکه آن (ماهیت) عبارت است از نفس وجود ـ بدون وجود ملبوس ـ و آن عین واجبیت است و همان معنی بسیط (یعنی تأکد وجوب) است، اگرچه از آن تعبیر به لفظ مرکب می‌گردد (یعنی وجودِ واجب گفته می‌شود).

و یا این است که او (نفس واجبیت) را وجود مشترکی است [۱]، در آن صورت آن (وجود) لازمی است تا او را ایجاب دارد، و یا این است که وجود (نفس وجود) به معنی عام اخذ می‌شود، در آن صورت لازمی است که هیچگاه رفع (سلب) نمی‌گردد و آن وی را از وجود حق حاصل است ـ چون موجود است ـ و یا این‌گونه قرار داده شود که او در اصل و ماهیتش موجود است [۲]، در این صورت از (روی) تضعیف سئوال می‌شود که: آیا او دارای وجود است یا اینکه نیست؟ به او تسامحاً (از روی سهل‌گیری و مدارا) گفته می‌شود که: وجود به معنی عام دارد که آن (وجود) لازم است؛ و یا اینکه مناقشه کرده و گفته می‌شود: او موجود نیست (یعنی) وجودش صفت چیزی است که آن‌چیز

۱. یعنی وجود حق‌تعالی عین ماهیتش است، پس او نفسِ وجود و عین واجبیت می‌باشد، مگر آنکه مراد، وجودِ عام و وجوبی باشد که عبارت از نسبت «کیف» است، در این صورت جایز است که گفته شود: حق‌تعالی ذات، یعنی وجود حقیقی است که دارای وجود عام است، و یا ذاتی است که وجود عام او را ایجاب دارد ـ یعنی استحقاق حملش را دارد ـ و کلمه «او ـ یا این» به معنی «الاّ ـ جز اینکه» می‌باشد، یعنی اگر مراد وجودِ خاص حقیقی او باشد، آن نفسِ وجود و وجوب است، و اما اگر وجود بدیهی باشد که در آن وجود عام مشترک می‌باشد، در آن صورت آن لازمی است که... «سبزواری» ۲. یعنی اینکه حقیقتش آن است که موجود است، در این حال از تکریر وجود سئوال می‌شود و ما مسامحه کرده و گوییم او را وجود است، یعنی به معنی عام؛ و وجه تسامح اینکه مراد سئوال کننده سئوالِ از حقیقت وجود است و ما سخنش را حمل برخلاف مرادش می‌کنیم و یا اینکه مناقشه کرده و گوییم: دارای وجود نیست ولی وجود زاید (ندارد) و ابن سینا این بخش را برگزیده. «سبزواری»

در وی است؛ و ابن‌سینا در تعلیقات این بخش‌دوم را برگزیده و گفته: اگر گفتیم واجب‌الوجود موجود است، این لفظ مجاز است و معنایش آنکه وی وجود «بحت ـ خالص» است و آن را تصحیف (خطای در نوشتن) کرده و گفته‌اند: «یجب وجوده ـ وجودش واجب است» و این سهو و اشتباه می‌باشد.

حاصل آنکه: حقیقت واجب‌الوجود نزد حکما، وجودِ خاص است که معروض وجود مشترک ـ که مقابل عدم است ـ گردیده، چنانکه برخی که عهده‌دار تلخیص سخن آن حکما شده‌اند گفته‌اند: حصهٔ (بهره و نصیب و بخشِ) از کون ـ در اعیان ـ بر وجودِ مجردی که مبدأ و اَصل ممکنات است ـ یعنی نفسِ ماهیت واجب ـ زیادی دارد، و در سخن آنان اعتراف به اینکه وجود واجب زاید بر حقیقتش می‌باشد و اینکه لازم می‌آید واجب به دو وجود موجود باشد نیامده، با اینکه هیچ اولویّتی برای یکی از آن‌دو به عارض بودن و به دیگری به معروض بودن نمی‌باشد، زیرا هیچ‌کس را سخنی در زیاد بودن مفهوم کونِ عام و حصّه‌اش که عبارت از نفس همان مفهوم، یعنی با خصوصیتی از خصوصیات ـ نه آنچه که بر او از وجودات متخالف صدق می‌کند ـ نیست، بلکه سخن در وجود خاص است که آیا او عین حقیقت واجب است و یا زاید بر او.

برای اینکه در سخن آنان [1] آمده که: وجودِ مشترک عین واجب‌الوجود است و در ممکن زاید است، یعنی: مصداق حمل و مطابق صدقش در واجب، ذاتش به ذاتش می‌باشد [2]، و در ممکنات این‌گونه نیست، و از جهت دیگر اینکه وجود کُلّی نیست ـ اگرچه مطلقِ مشترک است [3] ـ در این مقامِ اندیشه و تفکر نما، زیرا اگر این معنی را در وجود دریافتی [4]،

۱. چنانکه در سخن صاحب کتاب حکمت‌العین آمده و ثابت داشته که مفهوم وجود مشترک است و سپس گفته: آن عین واجب است و در ممکن زاید. «سبزواری» ۲. یعنی: بدون حیثیت دیگری از انضمامی و یا انتزاعی، تقییدی و یا تعلیلی. «هیدجی» ۳. اطلاق حقیقت وجود عبارت است از انبساط نورش بر پیکرهٔ اشیاء، و انبساط آن عبارت است از رحمت او که تمام اشیاء را فراگرفته است، و نیز عبارت است از احاطهٔ او که با آن هیچ چیز باقی نمی‌ماند: غیرتش غیر در جهان نگذاشت. «نوری» ۴. یعنی: کونِ وجود، کلی نیست، با اینکه در تحقق کونش کلی است، یعنی محیط است، به‌گونه‌ای که در وجود او را دوّمی نیست، و بر ماهیات انبساط دارد، مانند پرتو خورشید، و با اینکه کونش شخصی است، بر پرتو طلبان و طالبان نور (موجودات) منبسط است، و کلیِ در وجود، یعنی احاطه، گاهی در سخن آنان ـ کلی ـ به این معنی اطلاق می‌گردد، چنانکه گویند: فلک کلی است، با اینکه شخصی است، یا اینکه مراد این باشد که عرفانِ کونِ وجود، کلی نیست، با اینکه کونش مشترک است، همچنان که گفتیم: کون وجود حقیقی مشترک است، یعنی ما به الامتیاز در آن، عین ما به الاشتراک ـ در آن ـ مشترک است، و از جهت عکس هم مشترک است. «سبزواری»

از راسخان و استواران در علم شده‌ای.

و از آن جمله اشکالات این است که: وجود، ضرورتاً معلوم است و حقیقت واجب، غیرمعلوم، و غیرمعلوم، ضرورتاً غیرِ معلوم است.

جواب داده شده که: معلوم، عبارت از وجود مطلق است که مغایر وجود خاص ـ که نفس حقیقت واجب تعالی است ـ می‌باشد.

درخششی اشراقی

اینکه (اشکال شد) حقیقت واجب ـ به‌وسیلهٔ علم حصولی صوری ـ برای همه‌کس غیرمعلوم است، این سخنی است که هیچ‌یک از حکما و عرفا در آن گفتگو و بحثی ندارند و بر آن مطلب برهان هم اقامه شده است؛ در حالی که حقیقت او (ممکن) جز نحوه و گونهٔ وجود عینی او که خاص وی است نمی‌باشد، و وجود خاص شئی هم متعدد نیست [۱] ـ برعکس ماهیت ـ برای اینکه ماهیت، امر مبهمی است که از تعدّد انواع وجود برای خود اِبایی ندارد، و علمِ به شئی جز نحوه و گونه‌ای از انحاء وجود آن شئی ـ برای ذات مجرد ـ نمی‌باشد.

اما اینکه (اشکال شد) حقیقتش از جهت علمِ اِکتناهی و احاطی عقلی و یا حسّی، برای همه غیر معلوم است، این حقیقتی است که هیچ شک و شبهه‌ای در آن نیست، برای اینکه قوای عقلی و یا حسّی را بر وی ـ از جهت احاطه و اِکتناه ـ تسلّطی نیست، زیرا قاهریت و تسلّط، خاصِ علت ـ نسبت به معلول ـ می‌باشد، در حالی که معلول، شأنی از شئون علت است و علت در نزد معلول حصول تام ندارد، در حالی که معلول در نزد علت، حصول تام دارد.

اما اینکه (اشکال شد) ذات او مشهود هیچ‌یک از ممکنات ـ مطلقاً ـ نمی‌باشد، این‌گونه نیست، بلکه هر یک از ممکنات را این بهره و نصیب هست که ذات او را مبرّای از محدودیت و تقیید به مکانها و جهات و اطراف ـ به آن مقدار که بهره‌ور و فیض‌یاب را رسد که بهره دهنده و فیض‌بخش را ملاحظه کند ـ ملاحظه نماید، پس

۱. پس برای او وجود ذهنی تصور نمی‌شود، چون او در هر مرتبه عین موجودیتِ خاص می‌باشد و انقلاب هم محال است. «نوری»

تمام ممکنات از تجلی ذات او ـ به مقدار گنجایش وجودی و استعداد خویش ـ بهره‌ور و فیض‌یاب می‌گردند [۱]، و به اندازهٔ ضعف و نارسایی و تنگی استعداد و گنجایش وجودی خود، از احاطه به او محروم می‌مانند، این به‌واسطهٔ دور بودنش از کانون وجود است، یعنی از جانب ضعف وجود خودش و یا جفت بودنش با معدومات و قوا و مواد می‌باشد، نه به‌واسطهٔ بازداشتن و بُخل از جانب حقِ متعال، زیرا او به سبب عظمت و گسترش رحمت و شدت و قوت نور نافذش، و متناهی نبودنش، از هرکسی به دیگری نزدیک‌تر است؛ چنان که در کتاب مجید خویش بدین مطلب اشاره کرده و فرموده: و نحن اقرب الیه من حبل الورید، یعنی: و ما از رشته سیاهرگ به او نزدیک‌تریم (۱۶ـ ق) و فرموده: و اذ اسئلک عبادی عنی فانی قریب، یعنی: و اگر بندگانم مرا از تو پرسند، من نزدیک هستم (۱۸۶ـ بقره) پس او ـ سبحانه ـ از جهت کمال بی‌پایانش در بالاترین بالاها، و از جهت گسترش رحمتش در پائین‌ترین پائین‌ها است، پس در پائین بودنش بالا است و در بالا بودنش پائین، و بدین مطلب در روایتی که از رسول خدا صلی‌الله علیه وآله آمده اشاره شده که فرمود: لودلیتم بالارض السفلی لهبطتم علی‌الله تعالی، یعنی: اگر دلوی و ریسمانی به پایین‌ترین طبقات زمین فرو فرستید، محققاً بر خدای متعال فرود خواهد آمد.

یعقوب‌بن اسحاق کندی گوید: اگرچه علّت نخستین ـ به‌واسطه ریزش فیضش برما ـ به ما اتصال دارد، ولی ما بدو ـ جز مگر از جهت او ـ اتصال نداریم، پس درما، امکان ملاحظهٔ او بدان مقدار است که امکان دارد بهره‌ور و فیض‌یاب، بهره‌ده و فیض‌بخش را ملاحظه کند، بنابراین لازم می‌آید که نسبت مقدار احاطهٔ او به ما، به‌اندازهٔ ملاحظهٔ ما مر او را، نباشد، چون او از حیث استغراق و احاطه در نهایت شدت و فزونی و زیادی است.

و محقق شهرزوری در کتاب شجرهٔ الهیه گوید: واجب بالذات زیباترین و

۱. چنانکه در قرآن آمده: انزل من‌السماء ماء فسالت اودیة بقدرها، یعنی: از آسمان آبی نازل کرد که در دره‌ها به‌اندازه آن جریان یافت (۱۷ـ رعد)

بَـرَد آب زین بحر فیروزه‌ای — به گنجایش خویش هر کوزه‌ای
نبینند ز دریا به‌جز آب خویش — نداند کس از هستی خویش بیش «هیدجی»

کامل‌ترین موجود است، برای اینکه هر جمال و کمالی ترشح و سایه و فیضی از جمال و کمال او است، پس او را جلال برتر و نور انور و اقهر می‌باشد، او پوشیدهٔ به کمال نوریّت و شدّت ظهور خود است، و حکمای متألّه و عارفان، او را بدو مشاهده می‌کنند ـ نه به کُنه و حاق ذات ـ زیرا شدت ظهور و نیروی لمعان و درخشش او، و ضعف و ناتوانی ذوات مجردِ نوری ما، ما را از مشاهدهٔ او ـ به کُنه و حاق ذات ـ مانع می‌گردد، همچنان که شدت ظهور خورشید و قوّت نور آن، دیدگان ما را از مشاهدهٔ کُنه قرص مانع می‌گردد، زیرا شدت نوریّت خورشید خود حجاب او است؛ ما حق اول را می‌دانیم و مشاهده می‌کنیم، ولی بدو از جهت علم احاطه نداریم، چنان که در وحی الهی آمده: ولا یحیطون به علما و عنت الوجوه للحی القیوم، یعنی: علمشان به او احاطه ندارد و چهره‌ها در مقابل زندهٔ پاینده متواضع است (۱۰۹ و ۱۱۰ـ طه).

بدان که معنیِ شدت نوریِ عقلی و یا حسّی که حجابِ عقل و یا حسّ است از ادراک، بازگشت به برخی از نارسایی آن‌دو و سستی آن (ادراک) از دست‌یازی به مطلوب و اکتناه او دارد، برای اینکه حجاب عدمی است و حقیقت واجب، صِرفِ وجود و خالصِ نوریّت است ـ بدون همراهی چیزی از معدومات و ظلمات و نارسایی‌ها و آفات ـ .

اگر گفته شود: اگر جایز باشد که ذاتش برای نفوس متألّهان به حضور اشراقی معلوم باشد، و شکی هم نیست که مشهود به شهود وجودی [1]، جز نفس (عین) حقیقت بسیط او نمی‌باشد ـ نه وجهی از وجوهش ـ پس چگونه معلوم به کُنه نمی‌باشد؟ در حالی که مشهود جز نفسِ حقیقت خالص او ـ و نه غیر آن ـ نمی‌باشد؟

گوییم: معلول و حتی معلول (اول) او را مشاهدهٔ ذات او جز از آن‌سوی حجاب و یا حجاب‌ها امکان‌پذیر نیست، زیرا معلول اول هم ذات او را جز به‌واسطهٔ عین وجودش و مشاهدهٔ نفس ذاتش مشاهده نمی‌کند، پس شهود حق اول مر او را، از جهت شهود ذاتش، و به حسب گنجایش وجودی او می‌باشد، نه به حسب آنچه که مشهود است؛ و این امر منافی فنایی که می‌گویند نیست، زیرا آن (فنا) به‌واسطهٔ ترک توجه به ذات

۱. یعنی مشاهدهٔ به وجود، چون دانستی که او را هیچ ممکنی ــ جز به‌عین وجود خاصش ــ ملاحظه نمی‌کند. «هیدجی»

(خویش) و روی آوردن ـ به کلّی ذات ـ به‌سوی حق‌تعالی می‌باشد؛ بنابراین عالم، از ادراک حق‌تعالی پیوسته در حجابِ تعیّن و انیّتش بوده و این حجاب از او برطرف نمی‌گردد، یعنی به‌گونه‌ای که مانع از شهود گردیده و او را حکمی باقی نماند، اگرچه امکان دارد که تعینش از نظر شهودش برطرف گردد، ولی حکمش [1] باقی می‌ماند، چنان که حلاج گفته:

بینی و بینک انیّی ینازعنی　　　فارفع بلطفک انّیی من‌البین

یعنی: بین من و تو فقط این انیّت من است که با من درستیز است، به لطف و عنایتت انیّت مرا از میان بردار [2].

حکمتی عرشی

بدان ای برادر حقیقت طلب ـ که خداوند به روحی از جانب خودش یاریت کند ـ : علم هم مانند جهل گاهی بسیط است ـ و آن عبارت است از ادراک چیزی با غفلت از آن ادراک و از تصدیق اینکه درک شده چیست؟ ـ و گاهی هم مرکب می‌باشد، و آن عبارت است از ادراک چیزی با شعور و آگاهی به این ادراک، و به اینکه درک شده فلان‌چیز می‌باشد.

چون این مقدمه گفته آمد گوییم: ادراک حق‌تعالی به گونهٔ بسیط، برای هرکس در اصل فطرتش حاصل می‌باشد، برای اینکه مدرَکِ بالذات از هر چیزی نزد حکما، پس از تحقیق معنی ادراک و رها کردنش از زواید ـ چنانکه از تحقیقات محققان مشائیان بدست می‌آید و به زودی به گوشت خواهد رسید [3] ـ جز گونه‌ای از وجود

۱. همچنان که در مشاهدهٔ چهره‌ات در آینه مستغرق هستی، و آینه اگر رنگین باشد تو به‌واسطهٔ استغراقت در مشاهدهٔ چهره‌ات، و اینکه آینه و عکس آلت مشاهدهٔ چهره‌ات می‌باشد، توجه به رنگ نداری، ولی رنگ ـ درواقع ـ باقی هست، چنان‌که گفته‌اند:

تو او نشوی ولی اگر جهد کنی　　　جایی برسی کز تو تویی برخیزد «سبزواری»

۲. مطلع مناجات این است:

انت المنزه عن نقص و عن شین　　　حاشای حاشای عن اثبات اثنین

یعنی: تو مبرای از کاستی و عیبی، هرگز هرگز! که اثبات دویی کنم. «سبزواری» ۳. در مرحلهٔ عقل و معقول، خلاصهٔ آنچه را که در آنجا تحقیق کرده اینکه: غیر محصلان از مشائیان یا این است که مرادشان از صورت شئی ـ در تعریف علم ـ ماهیّت او است که او بدان اوست، و ماهیت امکان ندارد که نحوه و سنخ ←

آن‌چیز نمی‌باشد، خواه آن ادراک، حسّی باشد و یا خیالی و یا عقلی، و یا حضوری باشد و یا حصولی.

و این مطلب نزد محققان از عرفا و متألّهان از حکما ثابت و روشن است که: وجود هر چیزی جز حقیقت هویّتش نیست که مرتبط به وجود حقِ قیّوم بوده و مصداقِ حکم [۱] به موجودیّت بر اشیاء می‌باشد و مطابق قول در آن (حقیقت) عبارت است از نحو هویات عینی آنها (اشیاء) که متعلق و مرتبط به وجود الهی است، و ما به‌زودی بر اینکه هویات وجودی از مراتب تجلیات ذات او و لمعات و درخشش‌های جلال و جمالِ وی‌اند برهان اقامه خواهیم کرد.

در این صورت ادراک هرچیزی جز ملاحظهٔ آن‌چیز ـ از آن‌جهت که وجود و موجودیتش است و با واجب ارتباط دارد ـ نمی‌باشد، و این جز به‌واسطهٔ ادراک ذات حقِ‌متعال امکان‌پذیر نیست [۲]، برای اینکه ذاتش به ذاتش پایان زنجیرهٔ ممکنات و غایت تمامی تعلقات است ـ نه به‌جهتی دیگر از جهات او ـ برای اینکه تمامی جهات و حیثیات او بازگشت به عین ذات او دارد، همچنان که به زودی در جای خودش ـ با خواست الهی ـ بیان خواهیم داشت.

پس هرکس که چیزی را ادراک می‌کند ـ بهر ادراکی که باشد ـ درواقع باری‌تعالی را

← علم باشد که (علم، خود) از حقیقت نور و ظهور می‌باشد، و یا این است که مرادشان از آن (صورت)، ماهیتی است که به‌واسطهٔ وجود مادی موجود است ـ ولی به‌سبب حذف ماده از آن ـ و وجود مادی نیز چون تعلق به ماده دارد و بلکه از خودش هم غایب است و کشش و اندازه دارد، ذاتاً صلاحیت علم و معلومیّت را ندارد، و چون این‌دو (تعریف صورت) باطل گشت، پس مراد محصلان از مشائیان از صورت نحوِوجودِ مجرد است، به‌گونه‌ای از تجرد که از هشت وجه مغایر وجود مادی می‌باشد، چنان که در آنجا تحقیق کرده، و چون (صورت) نحوی از وجود است و وجود عین ربط به حق‌تعالی، پس او ـ تعالی ـ ادراک شونده به هر ادراکی است. «سبزواری»

۱. در مبدأ و معاد (ابن‌سینا) است که: شبیه این است که حیثیت فاعلیت فاعل، نزد بزرگان از مشائیان داخل در مصداق حکم ـ یعنی حکم به اینکه: ممکن موجود است ـ می‌باشد. «سبزواری» ۲. این اگرچه در نزد غیراهل علوم حقیقی مشکل است، ولی برای اهلش ـ به‌شرط یادآوری برخی از قواعد روشن و بیان شده ـ بسیار آسان است، زیرا علم خوب یاوری و نیک راهنمایی می‌باشد، مثل این که: وجود ـ یعنی مطلق آن ـ خیر است، و اینکه: وجود در هر مرتبه‌ای که هست عین نور و حیات و علم و اراده و قدرت و امثال اینها است، جز آنکه وقتی وجود نزول پیدا کرد اینها پنهان می‌شوند و چون شدت و بلندی یافت ـ چنانکه در نفس و فوق آن می‌باشد ـ آشکار می‌گردد، و اینکه در صِرف شئی امتیازی نیست، و اینکه وحدت حق‌تعالی وحدت حقّه است نه عددی، اینها و امثال اینها وقتی برای طالب علم ملکه شد، برایش شک و تردیدی باقی نمی‌ماند. «سبزواری»

ادراک کرده است [1]، اگرچه از این ادراک جز خواص از اولیای الهی غافل‌اند، چنان که از امیرمؤمنان علیه‌السلام نقل شده که فرمود: ما رأیت شیئاً الّا و رأیت الله قبله، و روایت شده که: معه و فیه [2]، و همگی درست است؛ پس روشن و آشکار شد که این ادراک بسیط مر حق‌تعالی را برای هرکس از بندگانش حاصل است، و از این، ادراک حق‌تعالی به کُنه ذاتش برای شئی لازم نمی‌آید، چون این به‌واسطهٔ برهان ـ همان‌گونه که گذشت ـ ممتنع و محال است.

اما ادراک مرکب ـ خواه به‌گونهٔ کشف و شهود باشد که اختصاص به اولیای خاص و عرفا دارد ـ و یا به‌واسطهٔ علم استدلالی که برای خردمندان و اندیشمندانِ در صفات و آثار او حاصل می‌گردد، ادراکی است که همگان را حصول پیدا نمی‌کند، و آن ملاک تکلیف و رسالت است و در آن درست و نادرست بودن پیدا می‌آید، و حکم کفر و ایمان، و برتری بین عرفا ـ و مراتب بین مردمان ـ بدان بازگشت دارد، برعکس گونهٔ اول، (یعنی ادراک بسیط مر حق‌تعالی را) زیرا بدان ادراک خطا و جهل ـ مطلقاً ـ وارد نمی‌گردد، چنان که در بیت فارسی آمده:

دانش حق ذوات را فطری است　　　دانش دانش است کان فکری است

بنابراین روشن شد که مدرکات پنج‌گانه ـ مانند مدرَکات دیگر قوای ادراکی ـ مظاهر هویت الهی ـ که محبوب نخستین و مقصودِ کاملِ انسان است ـ می‌باشند، پس به چشمش او را مشاهده کرده و بدو نظر می‌کند ـ نه بدان گونه که اشعریان می‌پندارند ـ و با گوشش سخن او را می‌شنود و به بینی‌اش بوی خوش او را می‌بوید و با تمام ظاهر بدنش لمس می‌کند ـ نه آن‌گونه که اهل تجسیم می‌پندارند ـ خداوند از آنچه گویند بسی برتر است، پس محبوب حقیقی را با تمام قوا و اعضایش ـ با مبرا بودن ذاتش از مکانها و جهات و تجرد حقیقتش از مواد و جسمانیات ـ ادراک می‌کند.

آنچه را که گفتیم چیزی است که اهل کشف و شهود بر آن اتفاق‌نظر دارند، آنان که

۱. اینما تولوافثم وجه الله، یعنی: هرجای که روی کنید همان‌جا روی خداست (۱۱۵ـ بقره) و چه خوب فرموده:

بر هرچه بنگرم تو پدیدار بوده‌ای　　　ای نانموده رخ تو چه بسیار بوده‌ای «هیدجی»

۲. یعنی: هیچ چیز ندیدم جز آنکه خدای را پیش از آن‌چیز ـ و یا با آن و در آن‌چیز ـ دیدم. «م»

بندگان خالص خداوند معبوداند، بلکه تمام موجودات نزد آنان ـ بدان معنایی که بیان داشتیم ـ دارای خرد [۱] و فهم و عارف به پروردگارشان هستند و تسبیح او می‌کنند و مشاهدهٔ جمالش را کرده و سخن او را می‌شنوند، و بدان اشاره کرده و فرموده [۲]: و ان من شئی الا یسبح بحمده ولکن لاتفقهون تسبیحهم، یعنی: موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح‌گو است ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید (۴۴ـ اسراء) و تسبیح و تقدیس، بدونِ معرفت و شناخت قابل تصور نیست، و باز فرموده: انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له‌کن فیکون، یعنی: کار او وقتی چیزی را اراده کند فقط این است که بدو گوید: باش! دردم وجود یابد (۸۲ـ یس) دلیل روشنی است بر اینکه هر موجودی عاقل است و پروردگارش را تعقل می‌کند و پدید آورنده‌اش را می‌شناسد و سخنش را می‌شنود، برای اینکه امتثال امر، مترتب بر شنیدن و فهم مقصود است به مقدار فهم شنونده و توان ادراک‌کننده و به حسب آنچه شایستهٔ مقام او ـ که مبرای از همتا و مثل

۱. در این مطلب اشاره‌ای لطیف و دقیقه‌ای عمیق است بر اینکه این‌گونه از شهودِ فطری و ظهورِ حضوری، عقلی می‌باشد ـ با اینکه مظاهر و مشاعر حسّی است ـ زیرا خداوند سبحان خود را به تمام اشیاء شناسانیده و برای هر موجود و در هر چیزی ظاهر گردیده، ولی ظاهر شدنی که مبرای از محدودیت و منزه از تجدد، و حاضر بودنی بدون محدودیت، چنان که در حدیث نبوی آمده: غائبٍ غیرمفقود، حاضرٍ غیر محدود، یعنی: پنهانی است که گُم نشده و حاضری است که محدودیت ندارد؛ و راز این مطلب آنکه: وجهی که بدان وجه تمام موجودات با پروردگارشان مواجه می‌شوند و بدان وجه با خداوند سبحان ارتباط پیدا می‌کنند، وجه مطلقی است که از محدودیت و فراگیری مبراست، زیرا مقید خالی از مطلق نیست، بلکه تقوم و برپایی بدو دارد، و او (مطلق) با او (مقید) همراه است، و از شرط مطلق این نیست که جزء و بخشی از مقید باشد ـ همچنان که همگان چنین می‌پندارند ـ زیرا مطلقی که جزء یک حقیقتی باشد، درواقع مقید است، برای اینکه جزء، فاقدِ جزء دیگر است، و هر فقیدی مقید است ـ همچنان که بر خردوران این نکته پنهان نیست ـ و حقِ مطلق، داخل در مقیدات است، ولی نه مانند دخول چیزی در چیزی، و خارج از مقیدات است، ولی نه مانند خارج بودن چیزی از چیزی؛ منزه است پروردگاری که رحمتش (وجودش) فراگیر و قدرتش محیط و بر عرش استیلا دارد. «نوری»

۲. هر موجودی دلالتی ذاتی بر خصوصیت جمال و یا جلال، در مبدأ هر جمال و جلال ـ به وضعِ الهیِ ذاتی ـ دارد. هرکس این دلالت و این وضع را دانست، تسبیح موجودات را هم خواهد دانست، و این دلالت و وضع چون هردو ذاتی‌اند، هردو باقی و غیر متبدل‌اند و هردو ـ با دلالت و وضع ـ جمع با اشیاءاند اگر گویی: گرفتیم که موجودات کلمات‌اند، چگونه آنها ـ حتی اجسام و جسمانیات ـ را ادراک می‌باشد؟ گوییم اثبات شعور برای آنها وجوهی چند دارد: از آن‌جمله این که وجود عین شعور و اراده و قدرت و امثال اینهاست، به‌ویژه نزد اشراقیان؛ و از آن‌جمله معیت ارباب انواع آنها است، و از آن‌جمله معیت رب الارباب است، چگونه معیّت نفس مرجسم را، جسم را شاعر می‌گرداند ولی معیّت روح الارواح آن را شاعر نمی‌گرداند؟ در حالی که معیّت او از معیّت نفس مرجسد را شدیدتر و قوی‌تر است. «سبزواری»

است ـ می‌باشد، و سخن او به آسمانها و زمین: ائتیاطوعاً او کرها قالتا اتینا طائعین، یعنی: به رغبت یا کراهت بیائید! گفتند: به رغبت آمدیم (۱۱ـ فصلت) مُبیّن آنچه که گفتیم و نوربخش آنچه بیان داشتیم است.

پندار و زایل کردن آن

شاید گویی: وجود، طبیعت نوعی است، چون بیان داشتید که یک مفهوم است و مشترک بین همه است، و طبیعت، لوازمش باهم اختلاف ندارد، بلکه هرچه که برای فردی لازم می‌شود برای دیگری هم لازم می‌گردد، به سبب محال و ممتنع بودن تخلف اقتضا کننده از اقتضا شده؛ پس وجود اگر اقتضای عروض و یا «لاعروض» کند، اختلافی در واجب و ممکن پدید نمی‌آورد، و اگر چیزی از آن‌دو را اقتضا نکند، واجب ـ در وجوبش ـ نیازمند به سبب منفصل و جدا می‌شود.

جواب اینکه: در (بیان) مشهور، طبیعتِ نوعیِ متواطی منع شده و اتحاد مفهوم ـ فقط ـ موجب آن نمی‌شود، به سبب جایز بودنِ صدقِ یک مفهوم بر اشیایی که از جهت حقایق باهم تخالف و ضدیت دارند، پس جایز است که وجودات خاص، از جهت حقیقت باهم تخالف داشته باشند، بنابراین برای وجودِ واجب، تجرد لازم است و برای غیرواجب مقارنت ـ با اشتراک همگان در صدقِ مفهوم وجود مطلق بر آنها ـ خواه بر آنها مقول به تواطئو باشد ـ مانند ماهیت برای ماهیات و تشخص برای متشخصات ـ و یا به تشکیک باشد ـ مانند نور که صدق بر نور خورشید و غیر آن دارد ـ با اینکه نور خورشید اقتضای دیده‌ور کردن دیدگان ضعیف را ـ برعکس دیگر انوار ـ دارد.

بنابراین از یک مفهوم داشتن وجود که مشترک بین موجودات است، طبیعت نوعی بودن آن لازم نمی‌آید، در صورتی که وجودات خاص افرادی هستند که در حقیقت و لوازم باهم سازگاری دارند و در آنها تفاوتی نیست، چرا این‌گونه نباشد؟ در حالی که پیش از این گفته آمد که: وجود مقولِ به تشکیک است و در واجب اَقدم و اولی و اشد است تا در ممکن.

کاوش کردن و فراهم آوردن

این جواب بر این وجه درست نیست، چون بدین مطلب اشاره کردیم که افراد مفهوم

وجود، حقایق مخالفِ هم نیستند، بلکه وجود، یک حقیقت است و اشتراک آن (حقیقت) بین موجودات مانند اشتراک طبیعت کلی است بین افراد خود که خواه آن طبیعتِ کلّی ذاتی باشد و یا عَرَضی، چون کلی و جزئی از عوارض ماهیات امکانی است و وجود ـ همانگونه که گذشت ـ نه کلی است و نه جزئی، و تعیّنش به نفسِ هویّت عینی خودش می‌باشد و نیازی به تعیّن دیگر ندارد، همچنان که در موجودیتش نیازی به وجود دیگر ندارد، چون وجودش ذاتش می‌باشد.

و ما به‌زودی در مبحث تشکیک بیان خواهیم داشت که تفاوت بین مراتبِ یک حقیقت و تمیز و جدایی بین حصولات آنها، گاهی به نفسِ همان حقیقت می‌باشد، پس حقیقت وجود را به نفس ذاتش تعینات و تشخصات و تقدم و تأخر و وجوب و امکان و جوهریّت و عرضیّت و تمام و نقص ملحق می‌گردد، نه به امری که زاید بر آن حقیقت و عارضش باشد، و تصور این امر نیاز به ذهن و اندیشه‌ای تابناک و طبعی لطیف دارد.

و شگفت از خطیب رازی است که پنداشته: ناگزیر یکی از دو امر باید باشد: یا اینکه اشتراک وجود لفظی باشد و یا اینکه موجودات در لوازم متساوی باشند؛ گویی که اصلاً بین تساوی در مفهوم و تساوی در حقیقت فرق نگذارده [۱].

و شگفت‌تر از این آنکه در برخی از کتابهایش تصریح کرده که: وجود ـ بر موجودات ـ مقول به تشکیک است ـ با اصرارش بر شبهه‌ای که وارد آورده و پنداشته در استواری چنان است که شکی بر آن مترتب نمی‌گردد [۲]، و آن شبهه ـ همچنان که گذشت ـ این است که: وجود اگر اقتضای عروض و یا تجرد داشته باشد، واجب و ممکن مساوی‌اند، و اگر اقتضای چیزی از آن‌دو را نکند، وجود واجب از غیر می‌باشد؛ خلاصه آنکه بین تساوی در مفهوم و در حقیقت و ذات فرق نگذارده است.

و برخی از مردمان (علمای عامه) پنداشته‌اند که اگر وجود زاید باشد بسیار مطلوب است، وگرنه اختلافش در «لاعروض» و عروض ـ بر تقدیر تواطئو ـ محال است؛ و بر تقدیر تشکیک، تهافت و بطلان است ـ به جهت استلزامش مر عروض را در کل ـ .

۱. آنچه که ناگزیر از تساوی در لوازم در آن می‌باشد دومی است نه اوّلی. «هیدجی» ۲. بنای تشکیک عبارت است از اختلاف در حقیقت و بنای شبهه برعدم آن. «نوری»

جواب داده می‌شود که: هردو باطل و تباه‌اند، اما اوّلی: برای اینکه بسا می‌شود که متواطی ذاتی نمی‌باشد، چون تحت آن از وجودات گوناگون ـ از عروض و «لاعروض» ـ می‌باشد، و مطلوب تو زیادی وجود خاص است ـ و آن غیرلازم است ـ به سبب جایز بودن اینکه یکی از معروضات مفهوم وجود انتزاعی، وجودی است که قیوم به ذات خویش می‌باشد، برای اینکه او حقیقتی است مخالف [1] دیگر معروضات ـ از وجودات خاصِ دارایِ ماهیات ـ به‌ویژه بنابر قاعدهٔ ما که اصل حقیقت وجودی و غیر او از موجودات، تجلیات وجه و جمال او، و تابش نور و کمال او، و سایهٔ قهر و غلبه و جلال وی‌اند.

اما دومی: (که باطل و تباه است) برای اینکه در وجوب خارج بودن مشکّک از حقایق افراد و مراتب حصص و بخش‌های خودش، سخنی است که به‌زودی ـ با خواست الهی ـ برتو خوانده خواهد شد.

۴
فصل
در اینکه واجب به ذات خود واجب از تمام جهات خویش است

مقصود از این مطلب آن است که: در واجب الوجود هیچ جهتِ امکانی نیست، برای اینکه هر چه برای او به امکان عام، امکان دارد، آن برای وی واجب است؛ و از فروع و شاخه‌های این خاصّه اینکه او را هیچ حالت منتظره‌ای نیست، برای اینکه این اصلی است که بر آن این حکم مترتب می‌گردد، و این عین آن نیست ـ همچنان که بیشتر از مردمان می‌پندارند ـ زیرا آن از خواص واجب بالذات به حساب می‌آید ـ نه این ـ به جهت اتصاف مفارقات نوری بدان، چون اگر برای مفارق حالت منتظرهٔ کمالی باشد، امکان حصولش در آن هست، یعنی به‌واسطهٔ استلزام تحقق امکان استعدادی [2] در آن و نیز انفعال و اثرپذیری از عالم حرکت و اوضاع جِرمانی، و این موجب تجسّم و

۱. برای اینکه بینونت، بینونت صفت است نه بینونت عزلت، و بینونت صفتی تمام‌ترین نوع بینونت است ـ چه نسبت خاک را با رب‌الارباب ـ «نوری»

۲. امکان استعدادی عبارت از کیفیت استعدادی است که موجب آمادگی ماده برای صور و اعراض است ـ به‌طور متعاقب ـ و قابل شدت و ضعف می‌باشد، امکان ذاتی ـ بنابر قول صدرا ـ مخصوص به مبدعات است، یعنی آنها را فقط امکان ذاتی است نه استعدادی، و مکوَّنات را علاوه بر امکان ذاتی، امکان استعدادی نیز هست که در معرض تحول و تبدل‌اند، امکان استقبالی یعنی: هر حکمی ←

تیره‌گیش می‌گردد ـ در حالی که وی مجردِ نوری می‌باشد ـ و این خلف است؛ و این اصل مذکور را دو حجت و دلیل می‌باشد:

نخست آن دلیلی که ما در اقامهٔ آن رنج فراوان کشیدیم و آن اینکه: اگر واجب تعالی را ـ در قیاس به صفتی کمالی ـ جهتی امکانی ـ به حسب ذاتش به ذاتش ـ باشد، در آن صورت در ذاتش ترکیب لازم می‌آید، و محال بودن این مطلب را در فصل بعدی خواهی دانست، پس لازم می‌آید که جهت اتصاف او به صفتِ کمالیِ فرض شده، وجوب و ضرورت باشد ـ نه امکان و جایز بودن [1] ـ.

دوم اینکه [2]: اگر ذات او در آنچه از صفات که دارد کافیْ نباشد، هرآینه چیزی از

← که در گذشته و حال اعتبار کنند ناچار یا جانب ایجاب بالفعل حاصل شده باشد یا جانب سلب، و به این اعتبار حکم، از ممکنات نیست و ممکن را هر آنی حکمی هست که ضرورت طرفین از او مسلوب می‌باشد و هنوز در حیّز امکان است، اصولاًکلمهٔ امکان از نظر مفهوم عام آن مقابل امتناع است و عبارت از سلب ضرورت از جانب مخالف و یا از طرف عدم، و یا سلب امتناع ذاتی است از جانب موافق، چنانکه گویند: فلان امر ممکن است، یعنی ممتنع‌الوجود نیست و عدم برایش ضروری نمی‌باشد، و معنای خاص آن که امکان خاص باشد عبارت از سلب ضرورت ـ هم از جانب موافق و هم از طرف مخالف ـ یعنی سلب ضرورت از وجود و عدم؛ امکان اخص یعنی: هرچه که در او هیچ ضرورتی نیست ـ نه به حسب ذات و نه به حسب شرط و نه به حسب وقت معیّن یا نامعیّن ـ این را امکان اخص گویند، مثل: انسان ممکن است که کاتب بود بالفعل.

معنی امکان در ماهیات عبارت از سلب ضرورت و وجود و عدم است از شئی، و آن صفت عدمی است، و در وجودات خاصه عبارت است از نقصان و فقر ذاتی.

اصطلاح دیگری هم به نام امکان اخس داریم که صدرا در مقابل قاعدهٔ امکان اشرف وضع کرده و آن اینکه: وجود موجودات اشرف ایجاب می‌کند که موجودات اخس هم باشند، یا آنکه اگر موجودات اخس ـ که ممکنات‌اند ـ موجود باشند، ممکنات اشرف هم باید موجود باشند، زیرا از اشرف بدون واسطه اخس صادر نمی‌شود و باید وسایط نوری در کار باشند، پس همانطور که موجودات متوسطه را از باب امکان اشرف ثابت می‌کنیم، ممکن است آنها را از راه امکان اخس نیز ثابت کنیم. «فرهنگ عقلی»

۱. ظاهرش مشعر بر اختصاص این اصل است به جهات کمالی، در حالی که چنین نیست، برای اینکه واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود از تمام جهات است، خواه جهات کمالی باشد و یا نباشد، و علّتش آنکه اگر او را در قیاس با صفتی غیرکمالی و جهتی اضافی، جهتی امکانی باشد، لازم می‌آید که او را در قیاس با صفت حقیقیِ کمالی، جهتی امکانی باشد، چنانکه با کوچکترین توجهی روشن می‌گردد. «نوری» ۲. این دلیل منتظم از دوقیاس اقترانی شرطی است که صورت آن دو این‌گونه است: اگر ذات او در آنچه از صفات که او راست کافی نباشد، هرآینه چیزی از صفات او از غیر او حاصل باید باشد، و چون این گونه باشد، یعنی اگر چیزی از صفات او از غیر او حاصل باشد، ذات او ـ وقتی از آن حیث که ذات است بدون شرط ـ وجودش را واجب نمی‌گرداند، سپس نتیجه را صغری قرار می‌دهیم و کبرا را ـ یعنی: وقتی وجودش بدون شرط واجب نباشد واجب به ذات خودش نیست ـ بدان منضم کنیم، چنین نتیجه می‌دهد که: اگر ذاتش در آن کافی نباشد، واجب به ذات خودش نیست و این خلف است. «سبزواری»

صفات او، او را ـ تعالی ـ از غیر خودش حاصل است، در آن‌صورت حضور آن غیر و وجودش، علّتِ آن صفت در او ـ تعالی ـ می‌باشد و غیبت و عدمش، علّتِ برای عدم آن؛ این برای آن است که: علّت بودن چیزی مر چیز دیگر را، مستلزم این است که وجود علت، علّتِ برای وجود معلول باشد و عدمش مستلزم عدم آن و شیئیتش مستلزم شیئیت آن، و چون چنین باشد، ذات حق‌تعالی را ـ اگر از آن‌جهت که ذات است بدون هیچ‌شرطی اعتبار کردی ـ وجود، لازم او نمی‌گردد، زیرا ذات یا با وجود آن (صفت) وجوب وجود می‌یابد و یا با عدم آن وجوب وجود پیدا می‌کند، پس اگر وجوبِ وجود، همراه با وجودِ صفتِ مذکور باشد، وجود آن (صفت) از غیرخودش نمی‌باشد، یعنی به‌واسطهٔ حصولش به ذات واجب ـ از آن حیث که واجب است ـ بدون اعتبار حضورِ غیر؛ و اگر قضیه را وصفی قراردادی، وجوب، ذاتیِ ازلی حق‌تعالی نمی‌شود ـ و اگر با نبودن آن (قضیهٔ وصفی) باشد، نبودن آن از نبودن علت و پنهان بودنش نمی‌باشد؛ و اگر ضرورت را مقیّد قراردادی، پس ذاتیِ ازلی نخواهد بود و خداوند از آنچه گویند بسی برتر است، و چون وجودش ـ بدون شرط ـ وجوب نداشته باشد، واجب‌الوجود به ذات خود، واجب به ذاتش خویش نبوده و این خلف است.

کاوش کردن و فراهم آوردن

در اینجا ایراد مشهوری هست و آن اینکه: نهایت آن‌چیزی که از این دلیل لازم آمده اینکه: وجود صفت و یا نبودن آن به‌واسطهٔ غیر است، نه اینکه واجب در ذات و یا تعیّن خودش، متعلق به این غیر است، این برای آن است که اگر مرادت از اعتبار ذات، ملاحظهٔ آن است ـ با نبودن ملاحظهٔ غیر ـ در این صورت ملازمه ممنوع و بازداشته شده است، برای اینکه از عدم ملاحظهٔ امری، عدم آن امر لازم نمی‌آید [۱]، و اگر

۱. اگر گویی: این مناسب نیست که سندی برای منع ملازمهٔ عدم واجب بودنِ واجب به ذات خود ــ بر این تقدیر ــ باشد.
گویم: بیان مناسبت اینکه: از عدم ملاحظهٔ علّت صفت ــ از جهت وجود و عدم ــ عدم آن علت لازم نمی‌آید تا اینکه عدم صفت لازم آید، و این دو کاشف از عدم وجوب برای ذات ــ به ضرورت ازلی ــ می‌باشند، برای اینکه ثبوت وجود برای ذات همچنان که به‌زودی بدان تصریح می‌کند از وجود صفت و وجود علت آن، و یا از عدم آن و عدم علت آن ــ خالی نیست، وگرنه ارتفاع نقیضین از واقع لازم می‌آمد، برای اینکه ←

مرادت از آن، اعتبار آن (ذات) است با عدمِ غیر در نفس‌الامر و واقع از جهت وجود و عدم، در این صورت ملازمه مسلّم است ولی بطلان تالی ممنوع است، برای اینکه اعتبار ذات با عدم دوشرط ـ برفرضِ مذکور ـ محال است، و جایز است که محال، محال دیگری را لازم آرد، و آن: عدم واجب بودن واجب است، پس بطلان خلف آن آشکار نمی‌گردد.

پس سزاوار است که دلیل مذکور این‌گونه تقریر و بیان گردد: چون ذات واجب را بر فرض مذکور ـ یعنی از آن حیث که ذات واجب است بدون‌شرط ـ اعتبار کردی، یعنی با قطع نظر از آن غیر ـ از جهت وجود و عدم ـ یا این است که وجودش با وجود آن صفت وجوب می‌یابد، و این محال است ـ به‌واسطهٔ محال بودن وجود معلول با قطع‌نظر از وجود علّت [1] ـ و یا با عدم آن صفت (وجوب می‌یابد) و این نیز مانند آنچه گفتیم محال است؛ و (برخوردوران) پنهان نیست که وجوب ذات در نفْس‌الامر و واقع، از این دو امرِ محال ـ یعنی بر تقدیر اعتبار ذات بدون شرط ـ خالی نیست، بنابراین وجوب ذات نیز اگر با شرط اعتبار نشود محال است و ناگزیر از اعتبار آن است، این تالی (قضیه) شرطی است، پس ملازمه ثابت شد، بطلان تالی که معلوم است، پس بطلان مقدم را لازم می‌آورد.

هیچ‌کس را نرسد که گوید: عدم اعتبار علت از جهت وجود و عدم، اعتباری برای عدمِ وجود آن و عدمِ عدمش نیست تا منافی تحصّل معلولش ـ از جهت وجود و عدم ـ باشد؛ خلاصه آنکه: عدمِ اعتبار علت به حسب عقل، درواقع منافی حصول معلول بدان نمی‌باشد؛ و نیز چنانکه اعتبار ماهیت ـ از آن حیث که ماهیت است ـ اعتباری برای وجود آنچه بدان الحاق می‌گردد و یا عدمِ‌آن نیست، با این همه ماهیت درواقع، از

← وجود حق‌تعالی حاق واقع و متن اعیان است، از آن جهت که مرتبهٔ ذات او صِرف و خالص وجود است ـ بدون ماهیت ـ و صِرف فعلیت است بدون قوه، و چون مرتبه‌ای برای ذات او آن‌سوی وجود ـ مانند ممکنات ـ نیست، پس خالی بودن ذاتش از یافتن و گُم کردن آن‌دو (صِرف وجود و صِرف فعلیت) درواقع، خالی بودن ذاتش می‌باشد از وجود، و این آن‌چیزی است که از منع ملازمه اراده شده است. «سبزواری»

۱. به ویژه در مقام تحقیقی که شایسته تصدیق است و آن اینکه: معلول، ربطِ محضِ به‌علت است، پس قطع‌نظر از علتش، قطع‌نظر از خودش است، سپس گویم: او به لفظ «اولی» تعبیر فرموده، این برای امکان جریان تمام آنچه که در دلایل قوم بیان شده می‌باشد. «سبزواری»

یکی از این‌دو خالی نیست، و همین‌طور در فرض مذکور گوییم: اعتبار ذاتِ واجب ـ بدون اعتبار وجود صفتش و آنچه سبب برای او می‌باشد ـ و نیز عدمش و آنچه این عدم بدان تحصّل می‌یابد، منافی حصول یکی از دوطرف، و سبب مقوّمِ او نمی‌باشد.

چون گوییم [۱]: مرتبهٔ ماهیاتی که فعلیّت و تحقق از خارج بدان عارض می‌گردد، گنجایی‌ای برای کونِ واقعی شئی و عدم آن نمی‌باشد، زیرا آن را امری غیرذات و ذاتی خودش ـ چه از جهت اثبات و چه از حیث نفی ـ حاصل نمی‌شود، و آن را هیچ‌علاقه و وابستگی باغیرخودش ـ از جهت وجود و عدم ـ نمی‌باشد؛ بدین سبب عقل را این امکان هست که آن را ـ باعدم ملاحظهٔ غیر ـ ملاحظه کند، و اگرچه با آن همراه است و درواقع از وی جدا نیست، برعکس وجودی که به‌واسطهٔ غایت فعلیّت و نهایت تحصّلش، عین واقع می‌باشد؛ پس امکان ندارد که مرتبه‌اش به‌گونه‌ای باشد که آن (مرتبه) تعلق به چیزی ـ نه از جهت وجود و نه از حیث عدم ـ نداشته باشد، و چرا چنین نباشد! در حالی که او کانون وجودات و منشأ موجودات و ملاک نفی عدم‌ها و بازداشتن فقدان و نبودن‌ها و برطرف کردن بطلان، از موجوداتی که قابلیت وجود را دارند می‌باشد؛ پس مرتبهٔ وجودش در ذاتش، یا به‌عینه مرتبهٔ وجودِ معنیِ دیگری می‌باشد، همچنان که در صفات کمالی او خاصِ وی ـ تعالی ـ می‌باشد، چون آن‌چیزی است که درجه‌اش در وجود، درجهٔ ذات او ـ تعالی ـ به‌ذات خودش می‌باشد؛ و یا اینکه مرتبهٔ عدمش می‌باشد، یعنی به‌واسطهٔ نارسایی ذاتش در وجود، که در آن واجب را برابری نداشته و راهی جز اینکه به‌مراحلی که درخورِ آن است از وی متأخر باشد ندارد، بنابراین عدمش بر وجودش ـ به‌واسطهٔ این مراحل ـ پیشی دارد؛ و دوچندان شدن امکانات و بی‌شمار شدن مراتب فقر و نیاز، برای دوچندان شدن نزول و فرود آمدنها و نارسایی‌ها، از وجودِ تامِ بی‌نیازِ از غیرِ خود ـ بالذات ـ می‌باشد.

پس ثابت گشت که هر صفت فرض شدهٔ برای حق‌تعالی ـ با اعتبار ذاتش به ذاتش ـ

۱. خلاصهٔ جواب آنکه: قیاس وجود به ماهیات، قیاس مع‌الفارق است، برای اینکه ماهیات را مرتبه‌ای غیرواقع است که امکان ملاحظه‌اش در آن (مرتبه) ـ با عدم ملاحظهٔ غیر ـ هست، و اگرچه درواقع با آن همراه است ـ برعکس وجود ـ برای اینکه وجود عین واقع است و او را مرتبه‌ای غیرخودش نیست تا در آن (مرتبه) ـ باعدم ملاحظهٔ آنچه از جهت عدم و وجود تعلق بدو دارد ـ ملاحظه گردد. «هیدجی»

آن را یا وجود است و یا عدم، و هرچه باشد، اعتبار علّتش با او لازم می‌آید، چون همان‌گونه که حصولِ دارایِ سبب ـ از جهت وجود و عدم ـ مستفاد از حصول سببش ـ از جهت وجود و عدم ـ است، همین‌طور اعتبار و تعقلش مستفاد از اعتبار سبب و تعقل آن این‌گونه است، این نهایت آن چیزی است که برای همه‌کس از سخن ـ در این روش ـ پدید می‌آید.

و بسا که در این‌باره گفته شود: این حکم به‌واسطهٔ نسبت‌ها و اضافاتی که ملحق به‌ذات مبدأ تعالی است ـ به سبب جریان دلیل بیان شده در آن ـ نقض و شکسته می‌شود، پس لازم می‌آید که این اضافات مر حق‌تعالی را به حسب مرتبهٔ ذاتش ـ بدون مدخلیّت غیر در آن ـ از جهت حصول لازم و واجبة الحصول باشد، و تجدّد و تبدل آنها بر حق‌تعالی ممتنع و محال باشد، با اینکه ذات واجب تعالیٰ در حصول آنها کافی نیست، به‌واسطه موقوف بودنش بر امور متغایرِ متجدّد از پیِ هم درآینده که ضرورتاً خارج از ذات‌اند؛ و این چیزی است که شیخ‌الرئیس در الهیات کتاب شفا عهده‌دار اثبات آن شده و گفته: برای ما اشکالی ندارد که ذاتش با اضافه و نسبتی از اضافات وجود امکانی اخذ کرده شود، برای اینکه آن (اضافه) از آن حیث که علتِ وجود «زید» است واجب‌الوجود نیست، بلکه از حیث ذاتش است.

(گویم:) هر کس که دلش به انوار حکمت متعالی تابناک گردیده به این راضی نمی‌گردد [1]؛ پیش از این هم بسیاری از پیروان (مشائیان) و مقلّدان ـ مانند صاحب

۱. چرا چنین نباشد! در حالی که اشیاء نسبت بدو و به‌جهت نورانیتشان احکام وجوب بر آنها غالب است و احکام امکان درشان مضمحل و نابود، و وجوبِ آنها عین ربط به او است و آنها را امکان به‌معنی فقر و نیاز است، حال چگونه خدای را امکان است؟ و اگر امکانی هست نسبت به معلولش می‌باشد.
گویم: شاید مراد شیخ مفهوم جاعلیت اضافی که محکوم به زیادت و دارای حصص اعتباری است باشد، برای اینکه حق‌تعالی را جاعلیت حقّهٔ حقیقی در مقام ذاتش ـ نسبت به فیض مقدسش و وجود منبسط ـ می‌باشد، و جاعلیّت حقهٔ ظلّی در مقام فیض ـ نسبت به فیض‌یاب ـ هست و هیچ‌شکی در وجوب آن‌دو نمی‌باشد، چون آن‌دو قیومیّت او ـ تعالی ـ هستند و اوّلی وجوبش وجوب ذات است و دومی وجوبش به وجوب ذات، چون از صقع و ناحیهٔ ذات است و دارای هیچ استقلالی نیست و در جنب آن (ذات) حکمی ـ جز استهلاک محض ـ و تبعیت صِرف ندارد، و او را جاعلیت اضافی محض است که عبارت از مفهوم ذهنی و عنوان دو اولی است، و آن زاید بر ذات است، و چرا نباشد در حالی که ذات از عینیت آن امری اعتباری می‌گردد، و بر این دیگر مفاهیم صفات را قیاس‌نما؛ بنابراین آنچه که بدان از زیادی صفات اضافی حکم کرده‌اند عبارت ←

حواشی تجرید و غیر او ـ بر این راه‌رفته و گفته‌اند: واجب‌الوجود بالذات را گاهی امکان ـ درقیاس به غیر ـ عارض او می‌گردد، و غیر را نیز امکان ـ در قیاس با او ـ (عارض می‌گردد) اگرچه بر او امکان بالذات و امکان بالغیر ممتنع و محال است، و پی‌نبردند که واجب بالذات ـ همچنان که واجب بالذات است ـ نسبت به ممکناتی که بدو استناد دارند واجب بالقیاس است و آنها نیز نسبت به حق‌تعالی واجب الحصول‌اند، برای اینکه وجودات آنها عبارت از روابط فیض و بخشش و عطاو دِهش او است، آری! اگر در اینجا واجب‌الوجود دیگری و یا ممکنات دیگری که مستند به واجب‌الوجود دیگری هستند تصوّر گردد، برای آنچه که گفته‌اند وجه‌درستی هست، ولی: خداوند از آنچه گویند بسی برتر است.

و این بدان جهت است که: وجوبِ وجودِ اشیاء از او ـ تعالی ـ سرچشمه می‌گیرد، پس همچنان که اشیاء را وجوبِ بالغیر که مُبدع و موجبِ آنها است می‌باشد، همچنین آنها را وجوب بالقیاس به آن غیر ـ و وجوب به او ـ می‌باشد، چون وجوب ـ درقیاس به غیر ـ عبارت از ضرورت تحقق و ثبوت شئی است نسبت به غیر ـ به‌گونهٔ استدعا و درخواست ذاتی ـ که بازگشت به این دارد که: غیر اِبا دارد جز آنکه شئی واجب‌الحصول باشد، خواه ازجهت اقتضا و فیضان، و یا از ناحیهٔ حاجت و نیاز ذاتی و استدعا و درخواست افتقاری و نیازمندی، یعنی اینکه شئی، از جهت وجود، رشحی، و از جهت جوهریت، ظلّی، و از حیث حقیقت، استنادی، و ازجهت ذات، تعلّقی است، و این منفک و جدای از اینکه شئی، واجب الحصول برای غیری باشد که او کانون فیض او و او تراوش آبرِوی و شبنم دریای او باشد نیست.

پس ممکن، با ذات خودش به امکان و جواز، و با جاعلِ تامِ خویش به وجوب و

← از زیادی مفاهیم و عنوان‌ها و معانی نسبی می‌باشد.
اگر گویی: نیازی به بیان زیادی آنها و یا بیان امکان آنها و یا امکان حصص و بخش‌های آنها نیست، برای اینکه آنها خود مفاهیم ذهنی‌اند و صفات او نیستند.
گویم. بلکه آنها نیز صفات اویند، برای اینکه کمتر از سلوب نیستند، همچنان که ابوّت و مالکیت ـ بلکه کلیّت و نوعیّت و امثال اینها ـ صفات انسان‌اند، جز آنکه از زیادی صفات، عروض خارجی آنها لازم نمی‌آید، همچنان که در مفهوم شیئیّت و وحدت و تشخص هست، و مانند اطلاق صفات بر مفاهیم ذهنی، اطلاق حقایق است بر مفاهیم ذهنی اشیاء. «سبزواری»

ضرورت است، خواه این الحاق و الصاق و اِلتجا از ناحیهٔ ذاتِ نیازمندِ رشحیِ تعلّقیش اخذ کرده شود و یا از ناحیهٔ اقتضای مُبدعِ فیاض بخشندهٔ او، که بی‌حساب بر هرکس که می‌خواهد می‌بخشد؛ سخن درست اینکه: اضافات ذات واجب تعالی به ممکنات، و نسبت خلاقیّت قیومیّت بدانها، و انوار تابندهٔ او بر ذوات قابلِ وجود، متأخر از این ماهیات ممکنی نمی‌باشد، و اضافه‌اش مانند دیگر اضافاتی که بین اشیاء است و متأخر از منسوب و منسوب‌الیه می‌باشد نیست، بلکه ذاتش به ذاتش، مصداق صفات اضافی او می‌باشد، یعنی نفسِ ذاتش به ذاتش، برای انتزاع نسبت و منسوب‌الیه کافی است.

پس همان‌گونه که به علم کمالی اجمالیش تمام اشیاء است و نسبت‌هایشان را به‌خودش می‌داند و به‌قدرت تام کاملش تمام مقدوراتْ و موجوداتی را که قدرت حق به آنها تعلق گرفته برپا داشته است، همین‌طور ذاتش در انتزاع تمام ملحقات و چگونگی الحاق آنها و نسبت‌ها و اضافاتشان به او ـ تعالی ـ کافی و بسنده است، پس در عالم الهیّت و صُقع ربوبیّت او چیزی از معانی عدمی ـ مانند عدم و امکان و گمان و بیهودگی و حدوث و زوال و تجدد و قطع و نیاز ـ وجود ندارد.

و شگفت است از شیخ (ابن‌سینا) که بانهایت غورش در علوم و نیروی فراست و ذکاوتش در معارف، ادراکش بفهم این معنی نرسید؛ و شگفت‌تر از این آنکه گاهی در غیرکتاب شفا به فطانت و زیرکی این مطلب را دریافته است، چنان که در تعلیقات گوید: اشیاء ـ تمامی ـ نسبت به اول تعالی واجبات‌اند و آنجا ناگزیر امکانی وجود ندارد؛ و در کتاب اثولوجیا که منسوب به معلم اول (ارسطو) [1] می‌باشد به روشنی تصریح شده که: تمامی ممکنات نزد مبدأ نخستین ـ به ضرورت و قطع ـ حاضراند، و آنچه از تجدد اشیاء و تعاقب و تغیّر آنها مشاهده می‌شود، اینها درقیاس با برخی از مظاهر وجود است، برای اینکه زوال و پنهان بودن از برخی از موجودات، مستلزم زوال و پنهانی از برخی دیگر نمی‌باشد، پس چگونه می‌شود که از حقیقت وجود که محیط

۱. در تعلیقات دیگر هم این مطلب را بیان داشته‌ایم که کتاب اثولوجیا و یا تاسوعات از تألیفات افلوطین شاگرد فرفوریوس می‌باشد که اسکندرانی بوده و به غلط به نام ارسطو در السنه جاافتاده، این مطلب با تحقیقات متأخران از محققان روشن شده که: رُبَّ شهرةٍ لا أصلَ لَها. «م»

به تمام اشیاء بوده و نگهدارندهٔ تمام مراتب و نواحی است زایل و پنهان باشند؟ و تحقیق این مطلب ـ باخواست پروردگارِ کریمِ بخشنده ـ به‌زودی خواهد آمد.

۵
فصلی
در اینکه واجب‌الوجود واحد است

نه به این معنی که نوعش منحصر در شخصش باشد ـ چنان که این‌گونه پنداشته شده ـ زیرا حقیقت وجود را ـ همچنان که گذشت ـ هیچ‌نوعی نیست، پس تنها متشخص بودن او به نفس ذاتش، موجب محال بودن وجودِ واجب‌الوجود دیگری ـ بدون مراجعهٔ به برهان و دلیل ـ نمی‌گردد، چنان که برخی چنین پنداشته و گفته‌اند: اینکه تعیّن نفس حقیقت او است، در اثبات توحید او کافی است، برای اینکه تعیّن اگر نفس ماهیت چیزی باشد، به ضرورت، نوعش منحصر در شخصش هست، در حالی که ما گفتیم: این کافی نیست، یعنی به‌واسطهٔ احتمال دادن قوهٔ واهمه که در آنجا حقایقی هستند که باهم اختلاف داشته و همگی واجب‌الوجوداند [1]، و تعیّن هر یک از آنها عین حقیقتش می‌باشد، پس با این‌همه ناگزیر از سرگرفتن برهان بر یگانگی واجب‌الوجود ـ در معنی واجب‌الوجود ـ است

لذا گوییم: اگر دوموجود واجب‌الوجود فرض کردیم، ناگزیر در این مفهوم باهم اشتراک خواهند داشت و به حسب ذاتیِ هردو و به سبب امری از امور باهم جدایی خواهند داشت، و آنچه که موجب جدایی است (ما به الامتیاز) یا این است که تمام حقیقت ـ در چیزی از آن‌دو ـ می‌باشد، در این صورت وجوبِ وجود که مشترک بین آن‌دو است، از حقیقت یکی از آن‌دو خارج می‌باشد و این محال است، چون همان‌گونه که گذشت: وجوبِ وجود نفسِ حقیقت واجب است؛ و یا این است که (وجوب وجود) جزء حقیقتش می‌باشد، در این صورت هم ترکیب در او لازم می‌آید و ترکیب مستلزم نیاز به اجزاء است و هر نیازمند و محتاجی ممکن است؛ و یا این است

۱. چنانکه در انواع وجودات هست، چون آنها با آنکه متعدداند ولی هریک به نفس ذات خویش متشخص‌اند، برای اینکه تشخص عین وجود است. «سبزواری»

که (وجوب وجود) خارج از حقیقت (واجب) می‌باشد، بنابراین لازم می‌آید که واجب، در تعیّنش نیازمند به غیرخودش باشد، برای اینکه تعیّن شئی اگر زاید بر حقیقتش باشد، عارض بر او می‌باشد و لازم می‌آید که معلّل باشد، چون هرچه که نسبت به چیزی عَرضی باشد معلّل (علت‌دار) است، یا به این شئی ـ و این ممتنع و محال است ـ برای اینکه علت به سبب تعیّنش، بر معلول و تعیّن معلول پیشی دارد و تقدم شئی بر ذات خودش لازم می‌آید؛ و یا (معلل) به غیر این شئی می‌باشد، در این صورت در وجود و تعیّن خودش محتاج و نیازمند بدو می‌باشد، چون تعیّنِ شئی یا عین وجودش است و یا در مرتبهٔ وجودش، و احتیاج در وجود، منافی واجبِ بالذات بودن شئی است.

گفته شده در اینجا بحث و گفتگویی است: برای اینکه معنی سخن آنان که: وجوب وجود نفسِ حقیقت واجب‌الوجود است یعنی از نفس این حقیقت اثر صفت وجوب وجود ظاهر می‌گردد، نه اینکه آن حقیقت عین این صفت است، پس اشتراک دو موجودِ واجب‌الوجود ـ در وجوب وجود ـ امکان‌پذیر نیست جز اینکه از ذات هریک از آن‌دو اثر صفتِ وجوب وجود ظاهر گردد، پس منافاتی بین اشتراک آن‌دو در وجوب وجود و تمایز آن‌دو به تمام حقیقت نمی‌باشد؛ و ما می‌گوییم: معنی سخن حکما که گویند: وجوب وجود عین حقیقت واجب‌الوجود است یعنی: ذات او به نفس ذاتش مصداق موجودیّت بوده و حکایت کنندهٔ از آن (ذات) به وجود، بدون انضمام و افزودن امری و یا ملاحظهٔ حیثیّت دیگری ـ هر حیثیّت که می‌خواهد باشد حقیقی و یا اضافی و یا سلبی ـ می‌باشد.

و توضیح این مطلب آنکه: تو گاهی متصل را مثلاً، نفسِ متصل ـ از آن‌روی که متصل است ـ تعقل می‌کنی، مانند جزء صوری برای جسم ـ از آن حیث که آن برای جسم است ـ و گاهی متصل را چیزی تعقل می‌کنی که آن چیز موصوف به متصل بودن است ـ مانند ماده ـ همین‌طور گاهی واجب‌الوجود، نفس واجب‌الوجود تعقل می‌شود و گاهی چیزی تعقل می‌شود که آن‌چیز واجب‌الوجود است و مصداق حکم به او و مطابق او و حکایت‌کنندهٔ از او؛ در اوّل فقط حقیقت موضوع و ذات او است و در دوم ذات است با حیثیّت دیگری که آن (حیثیّت) صفتی است قائم به او.

و هر واجب‌الوجودی به‌حسب صِرفِ حقیقت و نفسِ ماهیّتش واجب‌الوجود

نیست، بلکه به حسب متصف بودن آن حقیقت به واجب‌الوجود بودن (واجب‌الوجود) است، نه در مرتبهٔ ذاتش، بلکه به حسب درجه‌ای که متأخر از درجهٔ ذاتش می‌باشد، یعنی از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، به‌طوری که وجوب وجود، آن (حقیقت) را عَرضی باشد نه ذاتی، پس در اتصافش بدو (وجوب وجود) و الحاقش بدان (حقیقت)، نیازمند به سببی است، چون هر عَرضی این‌گونه است، پس آن (حقیقت) را در اتصافش بدان (وجوب وجود) ناگزیر از عروض این امر و ناچار از جاعلی است که آن را این‌گونه قرار دهد، و یا به‌گونه‌ای قرارش دهد که این معنی ـ غیرذاتش ـ از وی انتزاع گردد، برای اینکه ما جاعلیّت شئی را برای خودش در وجود و وجوبش ـ با برهانی قوی ـ باطل کردیم، در این صورت آن حقیقت در حدّ ذات خودش ممکن است و به‌واسطهٔ جاعل واجب‌الوجود می‌گردد، بنابراین واجبِ به‌ذات خودش نیست، پس هر واجب‌الوجود به ذات خویش، عین واجب‌الوجود به ذات خودش می‌باشد، نه اینکه آن‌چیزی است و آن‌چیز را واجب‌الوجود عارض شده است، و این عارض شدن می‌خواهد عروض لزومی باشد و یا مفارقی.

راندن اهریمن

باید دانسته شود براهینی که دلالت بر این مطلب ـ که از اصول مباحث الهی است ـ دارند فراوان است، ولی کامل کردن تمام آنها موقوف بر این است که: حقیقت واجب‌تعالی عبارت است از وجود بحت و نابی که قائم به‌ذات خودش بوده و از آن تعبیر به «وجود متأکد» می‌گردد، آنچه از وجوب و یا وجود عارض او می‌گردد، آن درحد نفس خود ـ با قطع‌نظر از ارتباط و تعلّقش به غیر ـ ممکن بوده و وجوبش مانند وجودش مستفاد از غیر می‌باشد.

این مقدمه‌ای است که هم اسلوب با برهان بوده و در کتاب‌های اهل علم و عرفان بدان تصریح می‌شود و ما پیش از این در این‌باره سخن گفته‌ایم؛ بدین مقدمه آنچه که موجب آشفتگی و پراکندگی اندیشهٔ بیشتر مردم گردیده و فکرهاشان را به‌کُندی و کودنی می‌اندازد دفع می‌شود، یعنی آن شبهه‌ای که منسوب به ابن‌کمونه ـ که برخی او را به‌نام: افتخار الشیاطین (سرافرازی اهریمنان) نامیده‌اند ـ می‌باشد، این به‌واسطهٔ

شهرت یافتنش است به سبب اختراع این شبههٔ مُعضل و دشوار، معضلی که دفعش دشوار و گرهٔ کوری که بازکردنش مُشکل بسیار دارد؛ و من این شبهه را در سخن غیر او نیز که از جهت زمان بر او پیشی دارد دیده‌ام و آن اینکه: چرا جایز نباشد در آنجا دو هویّت بسیط باشد و هردو کُنهشان نامعلوم و مجهول و به تمام حقیقت باهم مختلف، و هر یک از آن‌دو به ذات خودش واجب‌الوجود باشد و مفهوم واجب‌الوجود از هریک از آن‌دو انتزاع شود و مقول بر هردو ـ قولی عرضی ـ باشد، در نتیجه، اشتراک بین آن‌دو، در این معنی عَرضی انتزاع شدهٔ از نفس ذات هر یک از آن‌دو باشد و اِفتراق، به‌واسطهٔ حقیقت ناب هریک از آن‌دو.

صورت دفع این شبهه آنکه: مفهوم واجب‌الوجود خالی از این نیست که یا فهمش از نفسِ ذاتِ هریک از آن‌دو ـ بدون اعتبار حیثیّتی خارج از آن (ذات) هر حیثیّتی که می‌خواهد باشد ـ هست، و یا با اعتبار آن حیثیّت است، و هردو جهت محال است؛ امّا دوّمی (با اعتبار حیثیت) باطل و محال است، چون گفته آمد: هر چه که ذاتش صِرف حیثیّت انتزاع وجود و وجوب و فعلیّت و تمام نباشد، او درحدّ ذات خویش ممکن است و در محدودهٔ نفسش ناقص و ناتمام؛ امّا اوّلی (بدون اعتبار حیثیّتی) محال است، بدان‌جهت که مصداق حملِ یک مفهوم و مطابق صدقِ آن بالذات می‌باشد؛ و خلاصه آنچه که از او به این معنی حکایت دارد و به حسب آن تعبیر از او بدو می‌شود و با قطع‌نظر از هر حیثیّت و جهت‌دیگری که هست، امکان ندارد حقایقی باشند که از جهت ذوات مختلف و از حیث معانی متباین و دور از یکدیگر و در امور ذاتی ـ مطلقاً ـ غیرمشترک باشند.

و پندارم هرکس که فطرت و نهادش ـ که برآن سرشته شده ـ از اَمراضی که آن را تغییر و دگرگونی بخشیده و از استقامت و پایداری منحرف و کژش می‌سازد، سالم و درست باشد، به این مطلب حکم خواهد کرد که: اموری که باهم تضاد و تخالف دارند ـ بدون حیثیّت جامعی که در آنها باشد ـ مصداقِ یک حکم و حکایت کنندهٔ از آن بدان نیستند.

آری! این جایز است در صورتی که آن امور متماثل ـ از آن‌جهت که متماثل و همانند هم‌اند ـ باشند، مانند حکم بر «زید» و «عمرو» به انسانیت، از جهت اشتراک آن‌دو در تمام ماهیت، نه از حیث عوارض مختلف و مشخص آن؛ و یا اینکه مشترک در (امور) ذاتی ـ از آن‌جهت که این‌گونه‌اند ـ باشند، مانند حکم بر انسان و اسب به

حیوانیّت، از جهت اشتمال هردو در آن حقیقت جنسی؛ و یا اینکه (آن امور) مشترک در عَرَضی باشد، مانند حکم بر برف و عاج به سفید بودن، از جهت اتصاف آن‌دو به سفیدی؛ و یا اینکه آن امورِ متباین و جدایِ ازهم، در اَمرِ خارجِ نسبی باهم متفق باشند، مانند حکم بر مقولات ممکنات به وجود، از حیث انتساب آنها به‌وجود حق‌تعالی، نزد کسی که وجود ممکنات را امری عقلیِ انتزاعی ـ و موجودیّت آنها را به اعتبار نسبتشان به‌وجود قائم به‌ذات خویش می‌داند؛ و یا اینکه (آن امور) در مفهوم سلبی متفق باشند، مانند حکم بر غیرِ واجب به امکان، به‌واسطهٔ اشتراک آنها در سلب دوضرورت: وجود و عدم، از ذوات آنها.

و اما آنچه از قبیل این‌وجوهی که بیانشان داشتیم ـ از جهات اتفاقی ـ در آنها تصوّر حکمی به‌واسطهٔ امرِ مشترک ـ بدون جهتِ جامعِ ذاتی و یا عَرَضی ـ نمی‌شود؛ اگر بر اموری که از جهت ذوات متباین و جدایِ از هم‌اند به یک حکم، به حسب مرتبهٔ ذوات آن امور در نفس خودشان ـ بدون انضمام امر دیگر و یا اعتبار جهت دیگری غیرنفس خودشان ـ حکم کنیم، در آنجا ناگزیر از مابه الاتفاق و مابه الاختلافِ ذاتی بوده و در آن صورت موجب ترکیب، به حسب جوهر ذات از دو امر که یکی در روند جنس و ماده و دیگری در ممرّ فصل و صورت است خواهد شد، و ترکیب به هر گونه‌ای که باشد، منافی واجب‌الوجودِ بالذات بودن شئی است.

بلکه گوییم: اگر به نفسِ مفهومِ وجودِ مصدریِ انتزاعی که آشکارا و معلوم است بیندیشیم، این اندیشه و کنکاش ما را بدین مطلب می‌رساند که: حقیقت وجود و آنچه از او انتزاع می‌گردد امری است قائم به ذات خود که همان واجبِ حق و وجود مطلقی است که آمیختگی با عموم و خصوص و تعدد و انقسام ندارد، چون هرچه که وجودش فرضاً این وجود باشد، امکان ندارد که فرضاً بین او و بین موجود دیگر نیز این وجود ـ که از اصل باهم غیریّت و جدایی دارند ـ باشد [1].

۱. جمع بین دوگانگی و عدم آن نموده، زیرا دوگانگی فرضی است و عدم امکان آن واقعی است، و این از باب فرضِ محال است نه از این باب که فرض، محال است، و مصنف قدس‌سره به این معنی در کتاب اسرارالایات خود اشاره کرده و فرموده: هرچه که حقیقتش نفسِ وجود نابی است که تمام‌تر از او نیست، فرضِ دوگانگی در آن امکان‌پذیر نیست، تا چه رسد به جایز بودنِ وقوعِ فرض شده. «سبزواری»

پس دوگانگی وجود نداشته، بلکه آنجا یک ذات و یک وجود است، چنانکه صاحب کتاب تلویحات اشاره کرده و گفته: وجودِ صِرف و نابی که تمام‌تر از او وجود ندارد، هر دوّمی که فرض کنی و بیندیشی خواهی دید که همان خودش می‌باشد (یعنی همان وجود صِرف است) چون در صِرف و خالص شئی امتیازی نیست، پس وجوب وجودش که ذاتش به ذات متعالیش می‌باشد، دلالت بر وحدت و یگانگی او دارد، چنان که در قرآن آمده: **شهدالله انه لااله الاهو**، یعنی: خدای یکتا گواهی داده که خدایی جز او نیست (۱۷ـ آل‌عمران) و بر موجودیّت ممکنات به او نیز دلالت دارد، چنان که در بیان الهی آمده: **اولم یکف بربک انه علی کل شئی شهید**، یعنی: مگر پروردگارت بس نیست که او به‌هر چیزی مشهود است (۵۲ ـ فصلت).

برهان عرشی

ما را به یاری و کمک باری تعالی و ملکوت اعلایش برهانِ دیگری [1] است بر توحید واجب‌الوجود که عرشی بوده و عهده‌دار دفعِ احتمال مذکور می‌باشد و بیانش نیاز به یک مقدمه دارد و آن اینکه: حقیقت واجبِ تعالی در ذاتش مصداقِ «واجب بودن» و مطابق با حکم بر او به «موجود بودن» ـ بدون جهت دیگری غیرذاتش ـ می‌باشد، وگرنه نیازش در اینکه واجب و موجود باشد، به غیرخودش لازم می‌آمد، همچنان که بیانش گذشت، و واجب‌تعالی را در ذاتش جهت دیگری که به حسب آن جهت، واجب و موجود نباشد نیست، وگرنه در ذاتش از این دوجهت ـ اوّلی [2] و یا به‌وسیلهٔ دیگری [3] ـ ترکیب لازم می‌آمد؛ در حالی که بساطت او ـ تعالی ـ از تمام وجوه ثابت و محقق شده، همچنان که به‌زودی بیان خواهد شد.

در این صورت گوییم: لازم می‌آید که واجب‌الوجود به ذات خود، به تمام حیثیّاتِ دُرست و برتمامی اعتبارات که مطابق نفس‌الامر و واقع است، موجود و واجب باشد، وگرنه حقیقت او به‌تمامه، مصداق حملِ وجوب و وجود نخواهد بود، زیرا اگر فرض

۱. و آن برهان قاعدهٔ بسیط الحقیقة کل الاشیاء می‌باشد. «سبزواری» ۲. اگر دوجهت در ذات او باشند. «سبزواری» ۳. اگر هردو لازم ذات او باشند و به‌واسطه دوجهت در ذات او درخواست استناد آن‌دو را به‌ذاتش دارند. «سبزواری»

شود که وی فاقد مرتبه‌ای از مراتب وجود و وجهی از وجوه تحصّل، و یا نایابندهٔ کمالی از کمالات موجود ـ از آن روی که موجود است ـ باشد، در این صورت ذاتش از این حیث مصداقِ وجود نخواهد بود، زیرا در ذاتش ـ با این وصف ـ جهتی امکانی و یا امتناعی که مخالف جهت فعلیّت و تحصّل است تحقق و ثبوت داشته و در نتیجه ذاتش مرکب از دو حیثیّت وجوب و غیروجوب ـ از امکان و امتناع ـ خواهد بود؛ و خلاصه آنکه ذاتش از دوجهت وجودی و عدمی تشکیل یافته، بنابراین واحد حقیقی نمی‌باشد؛ و این مفاد آن‌چیزی است که در فصل سابق گفته آمد که: واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجودِ از تمام حیثیّات است.

و چون این مقدمه را که مفاد آن عبارت از: هر کمال و جمالی لازم است که برای ذات واجب تعالی حاصل باشد و اگر در غیر او باشد به‌صورت ترشّح و نَمی از او و فایض از جانب او می‌باشد است بیان داشتم گوییم:

اگر واجبِ بالذات متعدد باشد، بین آن‌دو علاقه و همبستگی لزومی نخواهد بود، چنان که گذشت: ملازمهٔ بین دوچیز، جُدای از معلولیت یکی از آن‌دو نسبت به‌دیگری، و یا معلولیّت هریک از آن‌دو نسبت به اَمرِ سوّمی نخواهد بود، پس بر هریک از دو تقدیر معلولیّت واجب لازم می‌آید، و آن فرض واجب بودن را دربارهٔ آن‌دو باطل می‌سازد، در آن صورت برای هر یک از آن‌دو مرتبه‌ای از کمال و بهره و نصیبی از وجود و تحصّل هست که برای دیگری نبوده و برانگیختهٔ از او و تراویدهٔ از جانب او هم نمی‌باشد، پس هریک از آن‌دو نایابندهٔ مرتبهٔ کمالی و فاقد مرتبهٔ وجودی هستند، خواه برای او حصولش ممتنع باشد و یا ممکن، پس ذات هریک از آن‌دو به ذات خود، محض و خالص حیثیّت فعلی و وجوب و کمال نیست، بلکه ذات [1] هریک به ذات

۱. خلاصه آنکه در بسیط حقیقی وجوبی، امکان ندارد چیز و چیزی مانند وجوب و امکان و وِجدان و فقدان و نور و ظلمت و فعلیّت و قوّت و خیروشر باشد، و همین‌طور در صفات او مانند علم و جهل و قدرت و عجز، بلکه او را ازهر دوطرف، برترین آن‌دو می‌باشد.

اگر گویی: ترکیب از وجود و عدم و یا فقدان و وجدان و یا وجوب و امکان و یا هرچه خواهی بگو، ترکیب واقعی نیست، زیرا عدم و یا فقدان و یا همانند این‌دو، چیزی برابر آنها نیستند.

گویم: بدترین ترکیب‌ها ترکیب از وجود و عدم است، به‌ویژه اگر عدم، عدمِ خیر و کمال باشد ـ نه عدمِ نقص ـ چون آن عدمِ عدم است، برای اینکه عدم، سنخ دیگری است مقابل وجود، و همین‌طور است ترکیب از وجود و ماهیت، زیرا آن‌هم بازگشت به ترکیب از وجود و عدم دارد، و اما ترکیب از وجود و وجود ←

خود مصداق حصول چیزی و فقدان چیز دیگری از طبیعت وجود و مراتب کمالی آن خواهد بود، در این صورت واحد حقیقی نخواهد بود، و ترکیب به حسب ذات و حقیقت، منافی وجوب ذاتی می‌باشد.

پس واجب‌الوجود لازم است که از نهایت تحصّل و کمال وجود، جامعِ تمام مراتب وجودی و حیثیّات کمالی باشد که آن به حسب وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ خاصِ موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشد، پس او را هیچ هم‌طراز و برابری در وجود و فضیلت نیست، بلکه ذاتش به ذات خود لازم است که مستند و محل نسبت تمام‌کمالات و کانون همگی خیرات باشد؛ و این برهان اگرچه برای متوسطان سودمند نیست ـ چه‌رسد به نارسایان ـ به‌واسطهٔ پایه‌گذاریش بر بسیاری از اصول فلسفی و مقدماتی که در مواضع گوناگون این کتاب درنوردیده شده است، ولیِ نزد کسی که نفسش را به فلسفه ریاضت و ورزش داده، بر بسیاری از براهینِ قوی برتری دارد.

۶

فصلی

در از سرگرفتن سخن در جهات و دفع شک‌هایی که در لزوم آن گفته شده است

از شک‌های فخرالدین رازی در این جهات عقلی، که عبارت از ارکان عقدها و مواد و اصل آنها است، به حیثی که از آنها چیزی از احکام و اوصاف خالی نباشد اینکه: اگر وجود واجبی ملزوم وجوب باشد، لازم می‌آید که وجوب، معلول او باشد و هر معلولی به ذات خود ممکن است و هر ممکنی به ذات خود برای علّتش واجب است، بنابراین وجوب، بر وجوب دیگری ـ تا بی‌نهایت ـ تقدم و پیشی پیدا می‌کند [1].

← ـ از آن روی که وجود است ـ این ترکیب واقعی نیست، زیرا مابه الامتیازِ در وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ عین مابه الاشتراک می‌باشد. «سبزواری»

۱. برشک کننده محل بحث مشتبه شده، یعنی وجوب را لازمِ خارجی برایِ وجود واجبی قرار داده، باید از او پرسید اگر مرادت از وجوب، تأکد وجود حقیقی و شدّت نوریّت نامتناهی آن است، این خارج از بحث ما است، با اینکه عین او است ـ نه لازمِ او ـ و اگر مرادت از آن کیفیت و چگونگی نسبت است ـ همچنان که آن محل بحث و گفتگو است ـ این امریِ خارجی نیست تا معلول باشد، پس غیرِمعلول آن (امرِ خارجی) است، بلکه آن معلول عقل است، و لزومش برای واجب تعالی به حیثی است که اگر عاقلی او را تعقل کند ـ یعنی نسبت به وجود خارجی دهد ـ در عقلش معقولی که عبارت از وجوب است لازم می‌آید. «سبزواری»

جواب این شک را آن‌گونه که حکیم طوسی (خواجه‌نصیر) پاسخ داده این است که: از لازم بودن وجوب، معلول بودن آن لازم نمی‌آید، سخن درست آنکه: وجوب و امکان و امتناع، اموری معقول‌اند که در عقل ـ در نسبت دادن برخی از تصوّر شده‌ها به وجود خارجی ـ حصول پیدا می‌کنند، و آنها در نفس خود، معلول‌های عقل‌اند ـ البته به شرط نسبت دادن مذکور ـ و موجوداتی خارجی نیستند تا اینکه علّت اموری باشند که آن امور بدانها نسبت داده شود و یا اینکه معلول آنها باشند؛ همچنان که تصوّر «زید» ـ اگرچه معلولِ آن کسی است که او را تصوّر کرده ـ علّتِ «زید» و «زید» معلول او نخواهد بود، و واجب بودن چیزی درخارج، عبارت از بودن او است به حیثی که اگر او را عاقلی تعقل کند ـ یعنی نسبت به وجود خارجی دهد ـ در عقلش معقولی که عبارت از وجوب است لازم می‌آید.

و از آن تشکیکات آنکه: نقیضِ وجوب «لاوجوب» است و آن عدمی می‌باشد، پس آن (لاوجوب) ثبوتی می‌باشد؛ و نیز آن (وجوب) تأکد و شدت و استواری وجود است، چگونه عدمی باشد؟

جواب آنکه: آن عدمی، به معنی معدومِ مطلق و یا به معنی آنچه که در مفهومش سلبِ شئی اخذ می‌گردد نیست، بلکه به معنی معدومِ عینی (خارجی) است که در ذهن موجود می‌باشد؛ و دو نقیض (یعنی موجود و معدوم) اگرچه بخش برتمام مفهومات می‌شود، ولی لازم نمی‌آید که صدق آن‌دو، برتمام موجودات عینی (خارجی) کلّی باشد؛ آیا ممتنع و ممکنِ عام دو نقیض نیستند؟ و یکی از آن‌دو که ممتنع است معدوم می‌باشد، و لازم نمی‌آید که هر ممکنی به امکانِ عام موجودِ در خارج باشد، بلکه بسا که جز در ذهن موجود نباشد.

و از آن تشکیکات آنکه: ثبوت چیزی برای چیزی، ثبوت ثابت درظرف و گنجایی اتصاف را ـ همچنان که نزدشان مقرر و ثابت است ـ لازم نمی‌آورد، بلکه ثبوت ثابت شده برای او لازم می‌آید، در این صورت اگر برخی از امور ذهنی ـ مثلاً مانند کوری ـ برای شخصی در خارج ثابت باشد، و از مشهورات مسلّم است که وجود صفت در نفس خودش، به‌عینه همان وجودش است برای موصوف بدان [1]، در این صورت چنین

۱. آنچه بیان داشته مغالطهٔ از باب [illegible]عکاس است، زیرا وجود صفت در نفس خودش همان وجود موصوف است، نه اینکه وجودش مطلقاً برای موصوف، [illegible]سی برای صفت باشد، تا آنکه برایش وجود عینی باشد. «سبزواری»

امری را وجود عینی خواهد بود، و آن از قبیل اعراضی خواهد بود که درخارج موجوداند، و عقل از به‌حساب درآوردن این مفهوم و امثال آن از موجودات عینی إبا و خودداری دارد ـ تا چه‌رسد که آن را از اعراض قرار دهد ـ .

جواب آنکه: از آنچه پیش از این در فرق بین دو معنی: «وجود رابطی» بیان شد استفاده می‌شود که: یکی از آن‌دو همان وجودی است که در «هلیات مرکبه» [1] است، غیر وجود دیگری که وجود اَعراض و صورتهای فرود آمده (درماده) هستند؛ و اینکه گوییم: مثلاً وجود «ج» به‌عینه وجود او است برای «ب» معنایش غیرمعنی این سخن ما است که گوییم: وجود «ج» در نفس خودش یعنی اینکه برای «ب» موجود است، و اینکه «ج» در آغاز ناگزیر باید امری موجودِ در ذات خودش باشد ـ نه بالعرض ـ برعکس دومی؛ و هرکس که فرق بین دو معنی (وجود رابطی) برایش حاصل نشده باشد به حیرت و سرگشتگی می‌افتد و چه‌بسا که فساد لازم (این پندار کژ) را پذیرفته و ملتزم می‌گردد، و کسی که موضوع برایش محقق و ثابت شده باشد خواهد دانست که می‌شود چیزی به حسب اعیان، در نفسِ خود ممتنع‌الوجود باشد، ولی با قیاس به غیر، ممکن‌الوجودِ رابطی باشد.

و آن شبهه‌ای که صاحبان فتنه و آشوب و جدال بر محصّلان از فلاسفهٔ بزرگ وارد کرده‌اند از اینجا سرچشمه گرفته است و آن اینکه: اگر امکان را صورتی در اعیان نباشد؟ ممکن جز در ذهن و اعتبار ـ نه در اعیان ـ محال است، در این صورت لازم می‌آید که ممکن ـ در خارج ـ یا ممتنع باشد و یا واجب، یعنی به‌واسطهٔ خروج شئی از (قضیهٔ) منفصلهٔ حقیقی؛ و ترا رسد که به آنچه حاصلت گشته این (قضیه) را دفع کنی که: از صدقِ حکم بر شئی به مفهوم ـ به حسب اعیان ـ لازم نمی‌آید که آن مفهوم در اعیان واقع باشد؛ و نیز این دلیل و حجت آوردن در امتناع هم جاری می‌گردد، و امتناع ممتنع را در اعیان صورتی نیست، پس حلّ (و جواب) آن همان‌چیزی است که ما بیان داشتیم.

۱. «هل بسیط» یعنی سئوال از وجود چیزی، مثال: آیا انسان موجود است؟ که مفاد «کان تامه» هم می‌گویند، در مقابل آن «هل‌مرکبه» است که مفاد «کان ناقصه» است، یعنی وجود چیزی برای چیزی، مثال: آیا انسان ناطق است ـ یا خندان ـ و این پرسش پس از احراز وجود او است. «فرهنگ عقلی»

سازش اتفاقی

آنچه که از حکمای مشائی ـ پیروان معلم اول (ارسطو) ـ مشهور است عبارت از حکم به‌وجود این معانی عام [۱] ـ مانند وجوب و امکان و علیّت و تقدم و همانند اینها ـ می‌باشد، و آنان با پیشینیان از حکمای رواقی در این‌باره مخالفت دارند که گفته‌اند: چگونگی وجود این معانی بستگی به ملاحظهٔ عقل و اعتبار آن دارد؛ پس منشأ این آن چیزی است که ما تحقیق و ثابتش کردیم، و در مقام تحقیق و کنکاش مخالفتی بین دونظریه، و نقضی بین دوگفتار نمی‌باشد، برای اینکه وجود آنها (معانی) در خارج عبارت است از اتصاف موجودات عینی و خارجی بدانها ـ به حسب اعیان ـ و دانستی که وجود رابط، در «هلیت مرکبه» خارجی، منافی امتناع خارجی برای محمول نمی‌باشد، پس بنابر آنچه که بیان داشتیم سخن ارسطو و پیروانش حمل می‌شود و گفتار متأخران و خرده گرفتنشان ـ به‌ویژه شیخ متألّه صاحب کتاب حکمت الاشراق ـ بر آنان وارد نیست.

و از این تحقیقاتی که شد، سستی آنچه که در برخی از نوشته‌های کلامی بدانها چنگ‌زده شده برایت آشکار خواهد شد که از فرق نگذاردن بینِ نفیِ امکان و امکان منفی می‌باشد و هردو مفاد: «لاامکان له» و «امکانه لا» می‌باشد که موجب ثبوتی بودن امکان می‌شود؛ و اینکه هرعدم به‌واسطهٔ وجود شناخته و ثبوت می‌یابد، پس هرچه که دارای عدم است، دارای ثبوت است و هرچه که دارای ثبوت است ثابت است.

(جواب از اول): اگر مرادت از آن اثبات [۲] این معنی است که امکان از موجودات عینی (خارجی) است، دروغ در آن آشکار است، و اگر مرادت این است که آن از اَعدام و نیستی‌ها نیست، بلکه از محمولات عقلی است بر ماهیات عقلی و عینی، این همان مقصودِ در نزد محصّلان از حکمای بزرگ است، و معنی «امکانه لا» عبارت است از سلب وجود عینی از مفهوم امکان، و معنی «لاامکان له» عبارت است از عدم

۱. مصالحهٔ بین دوگروه به این صورت است که مراد پیشینیان از معدوم بودن امکان و نحو آن، به حسب وجود در نفس خود است، یعنی وجود رابطی که مفاد «کان تامه» است، و مراد پیروان معلم اول از اینکه (امکان و نحو آن) موجود است، به حسب وجود رابط، یعنی مفاد «کان ناقصه» می‌باشد. «سبزواری»

۲. یعنی: ثبوتی بودن امکان. «م»

صدق امکان، همچنان که در دیگر طبایع ذهنی که اوصاف اشیاءاند می‌باشد، و در اعیان حملِ وجود برآنها نمی‌شود، و عدم حملِ موجود بر چیزی، منافی حملش بر اشیاء و موجودات عینی ـ و صدقش برآنها ـ نمی‌شود، و این یکی از دومعنی وجود رابطی است.

و اما تعریف به وجود [1] در عدم لازم می‌آید، برای اینکه آن سلب وجود است ـ نه مطلق سلب کردن‌ها از اشیاء ـ برای اینکه از انواع سلب‌ها سلب از طبیعت عدم است ـ چه‌رسد از طبیعت دیگری ـ آری! سلب شده، سلبِ از سلبش نمی‌باشد بلکه ثبوتی اضافی می‌باشد، و آن در محدود کردن سلب به این طبیعت اطلاقی قابل اعتماد است، چنان که در کتاب شفا آمده: مراد من از ثبوت، اضافیِ مطلق است، اعمّ از اینکه در نفس خود حقیقی باشد [2] و یا فقط به سبب اضافه باشد، جزئی از بیان سلب واقع می‌گردد، نه اینکه آن در سلب موجود است ـ همچنان که برخی از پیروان مشائیان از شارحان سخن ارسطو بر این روش‌اند ـ پس سلب شده، محال است که با سلبش پیدا شود.

و آن کس که گفته: بینایی جزیی از کوری است و اینکه أعدام و نیستی‌ها به مَلَکاتشان شناخته می‌شوند، مقصودش این نیست که بینایی با کوری موجود است، بلکه مرادش این است که کوری امکان ندارد محدود گردد مگر آنکه سلب به بینایی ـ درحدّ [3] خودش ـ اضافه گردد، پس بینایی جزئی از بیان است نه از نفس (عین) کوری، و به‌زودی در مباحث ماهیّت خواهی دانست که حدّ، گاهی بر محدود زیاد می‌آید.

و از جمله تشکیکات آنکه: قرار دادن امکان و دوقسیم آن و همانند آنها را از معانی عقلی، این لزوم زنجیره‌های زائیده شونده را تا بی‌نهایت ـ درخارج ـ قطع می‌کند، ولی لزوم تسلسل را در اعتبار عقل ـ به حسب ملاحظهٔ تفصیلی ـ قطع نمی‌کند، برای اینکه اتصاف شئی را به امکان لازم می‌آورد که به‌گونهٔ لزوم باشد وگرنه جایز بودن انقلاب و

۱. جواب از آنکه گفته: هرعدم به‌واسطهٔ وجود شناخته و ثبوت می‌یابد، پس هرچه که دارای عدم است دارای ثبوت است و هرچه که دارای ثبوت است ثابت است. «م» ۲. مانند عدم، زیرا آن رفع وجود است، پس وجودِ مضافِ بدان، حقیقی و اضافی ـ باهم ـ است. «سبزواری» ۳. یعنی حدّ آن، پس مراد از بیان معنی لغوی است، چون آن در اصطلاح عبارت از دلیل و برهان است و در تصدیقات استعمال می‌شود. «سبزواری»

دگرگونی لازم می‌آید، پس امکان شئی را وجوبی در عقل است و اتصافش بدان وجوب به‌گونهٔ وجود است، و همین‌طور تا بی‌نهایت، با اینکه اتصاف به امکان نیز ـ در هر حال ـ از ارکان عقودی است که موجب بی‌نهایتی می‌شود.

جواب آنکه: تسلسل در اینجا به معنی نایستادن است، زیرا آن محصول در کارگرفتن ذهن است، بدون اینکه کار ـ به‌حسب خودش ـ بدو منتهی گردد.

تحقیق این مقام آنکه: معقول بودن چیزی و نظر داشتن عقل در آن، غیر آلت بودنش است مرعاقل را در تعقلش، چون در آن نظر نمی‌کند، بلکه مادام که این‌گونه است بدان نظر می‌کند، مثلاً اگر ما انسان را به صورتی در عقل خود تعقل کردیم و معقول ما انسان بود، در آن حال ما به صورتی که بدان انسان را تعقل می‌کنیم ننگریسته‌ایم و بر آن (صورت) به حکمی، حکم نمی‌کنیم، و هنگامی که بر انسان حکم می‌کنیم که او جوهر است ـ خواه جوهر و خواه عرض ـ بر آن (صورت) حکم نمی‌کنیم؛ سپس اگر در این صورت حاصل آمده (از نظر و حکم) نظر بیفکنیم و آن را معقول و منظور الیها قرارش دهیم، آن را عَرَضی خواهیم یافت که قائم به‌غیر خودش می‌باشد.

و آنچه ما در این باره در سخنان صاحبان تحقیق یافته‌ایم اینکه: صورتِ حاصل درعقل، صورتی است که ذاتاً معقول است، نه آنچه که از تصور خارج است؛ مقصودشان از این سخن آن است که آن صورت در عین معقول بودنش نیاز به صورت دیگری ندارد که آن صورت آلت ادراک آن باشد، نه اینکه ما چون ماهیت انسان را تعقل کردیم و بر وی حکم کردیم که جوهری حیوانی و جِرمی است، منظور الیه همان صورت عقلی‌ای باشد که از انواع کیفیات نفسانی است، زیرا فساد و تباهی این واضح و آشکار است، همین‌طور امکان و مقابل‌های آن مانند آلت برای قوهٔ عاقله هستند که بدانها حال ماهیات را به حسب گونهٔ وجودشان و اینکه چگونه عارض آنها می‌شود می‌داند، و در این ملاحظه به اینکه شئی از امور سه‌گانهٔ موجود و یا معدوم، ممکن و یا واجب و یا ممتنع است، نظر نمی‌افکند.

سپس (گوییم:) اگر چنان که عقل به چیزی از اینها توجه کند و نظر در گونهٔ وجودش کند، آن چیز به این اعتبار، نه امکانِ برای شئی و نه وجوب و نه امتناع نخواهد بود، بلکه عرَضی خواهد بود که موجود در محل است و آن عقل ـ و در ذات

خودش ممکن ـ می‌باشد، پس آنچه که پیش از این مثلاً وجوب و یا امکان بود، شئِ ممکن گشت، و همین‌طور است قیاس معانی حرفی و مفهومات اَدَواتی، وقتی که منظورالیها و معقولِ بالقصد گشت و بر آنها و بدانها حکم شد، پس از آنکه حرفیِ تعلّقی بودند دگرگونی به اسمی استقلالی پیدا می‌کنند، و این انقلاب و دگرگونی محال و غیرممکن نیست، زیر آن مانند انقلاب ماده است به صورت و جنس به فصل و قوه بفعل و ناقص به تمام، نه مانند انقلاب صورت به صورت و نوعِ محصَّل به نوعِ محصَّل، برای اینکه روابط و اَدَوات مادام که این‌گونه‌اند، چیزی از اَشیاء محصَّل تامَ نیستند، بلکه نسبت‌هایی به اشیاءاند.

و بین شئی و نسبت شئی فرق است و همین‌طور بین شئی بودن شئی و یا قوّهٔ بر شئی فرق می‌باشد، زیرا قوه ـ از آن‌روی که قوه است ـ مطلقاً چیزی از اشیاء نیست، مگر به اعتبار دیگری غیر اعتبار قوه بودنش، تا آنکه کار منجر شود به آنچه که هیچ جهتی در آن غیرقوه بودنش نمی‌باشد، مانند هیولای نخستین که هیچ ترکیبی در آن از دوجهت نمی‌باشد که به‌واسطهٔ یکی از آن‌دو بالقوه، و به دیگر بالفعل باشد.

و آنچه شنیده‌ای که معنی اَدواتی مانند وجود نسبی است و معنی استقلالی مانند وجود محمولی و آن‌دو ذاتاً باهم تباین دارند، مقصود از آن همان چیزی است که تحقیقش را برایت بیان داشتم، نه اینکه آن‌دو را دو ذات متباین است، زیرا آن رابطه است و مطلقاً ذاتی ندارد، مانند آینه‌ای که هیچ‌رنگی و حقیقتی مطلقاً ندارد، از این‌روی رنگها را می‌پذیرد و حقایق (موجودات) بدان آشکار می‌شود.

و تباین بین دوچیز گاهی به حسب مفهوم و عنوان است، بدون اینکه هریک از آن‌دو را به حسب ذاتش حقیقتی محصَّل باشد که بدان باهم تغایر داشته باشند، بلکه اختلاف بین آن‌دو مانند اختلاف بین محصَّل و «لا محصَّل» است که شأنش آن است که محصَّل گردد، و یا شئی و «لاشئی» که در قوه‌اش هست که شئی گردد.

قاعده

و چون کار در این معانی و معنی انقطاع زنجیرهٔ آن که به انقطاع اعتبار عقل است تحقق و ثبوت یافت، آن را اسلوبی قرار بده که در تمام طبایع عام تکرار شونده ـ مانند

وحدت و وجود و لزوم و همانند آنها ـ جاری و ساری باشد، خواه در اعیان چیزی در ازاء و ردیف آنها باشد و یا اینکه نباشد، برای اینکه وجود و وحدت، با اینکه حقیقت آن‌دو در اعیان واقع است و بلکه حقیقت وجود سزاوارترین چیز به‌وقوع عینی و خارجی است، ولی مفهوم آن‌دو از معانی تکرار شوندهٔ در عقل است، برای اینکه حقیقت وجود را موجودیّتی است و موجودیتش را موجودیّت دیگری است، و همین‌طور تا آنجا که عقل آن را اعتبار می‌کند ادامه دارد، ولی مصداق این اتصافات نامتناهیِ به حسب اعتبار عقل، حقیقت وجود است که آن به ذات خود موجود است، و سخن در وحدت هم همین‌گونه است.

اگر کسی گوید: عقل در می‌یابد چیزی از لزوم‌هایی که تا بی‌نهایت درست انتزاع شده، اگر بر او حکم به امتناع انفکاک از لزوم اول نشده باشد، ملازمهٔ اوّلی فاسد و تباه خواهد بود، پس لازم می‌آید که حکمِ ایجابی استغراقی، صدقِ به لزوم بر هر لزومِ لزوم ـ تا بی‌نهایت ـ را داشته باشد، و (قضیه) موجبه درخواست وجود موضوع را دارد، پس تحقق لزوم‌ها لازم می‌آید، چون آنها برای ایجاب‌های صادق موضوعات‌اند.

گوییم: آیا گفتارهای پیشین را یاد نمی‌آوری که مطلب را برایت روشن ساختیم و ادراکت را بدان‌سو راندیم تا اندیشه‌ات را در کارگیری که لزوم، آنگاه لزوم است که رابطه اعتبار گردد ـ نه مفهومی از مفهومات ـ در این صورت آن لزوم ـ از آن روی که لزوم است ـ موجودی نیست که بر آن حکمِ به لزوم و یا عدم لزوم شود.

سپس (گوییم:) اگر از آن‌روی که مفهومی از مفهومات و وصفی از اوصاف است ملاحظه گردد، در لزوم و یا «لالزوم» آن، اندیشه و نظر از نو آغاز به‌کار می‌کنند، پس موصوف به امتناعِ انفکاکِ از ملزوم، جز لزومی که ذاتاً موردنظر و توجه است نمی‌باشد ـ نه از آن‌روی که لزوم است ـ و ضرورتی در این امر نیست که هر لزومی ذاتاً موردنظر و توجه باشد، ناگزیر خطرات (و به ذهن آمدن‌های) اوهام ـ در مرتبه‌ای از مراتب ـ قطع می‌گردد.

این سزاوارتر است از آنچه که صاحب حواشی کتاب تجرید در بازکردن این گره خود را به‌زحمت انداخته و گفته: این لزوم‌ها در نفس‌الامر و واقع، به‌وجودی موجوداند که آنها از او انتزاع می‌یابند و به‌صور متغایر و ضدهم موجود نیستند، و وجودی که

مقتضی صدق (قضیه) موجبه است، اعمّ و فراگیرتر از دومی است، برای اینکه اگر موجبه خارجی باشد، صدق آن اقتضای وجود موضوعش را در خارج دارد، اعم و فراگیرتر از آنکه اختصاص به‌صورتی داشته باشد ـ مانند وجود جسم ـ و یا نداشته باشد ـ مانند وجود جزء متصلِ واحد به‌وجود کُلِّ خود ـ برای اینکه این جزء، موضوع (قضیه) موجبهٔ صادقه گردیده [1]، چنان‌که اگر یکی از دو قسمتِ متصل گرم باشد و دیگری سرد، پس ایجاب خارجی بر وی صدق می‌کند، و اگر ذهنی باشد، صدق آن اقتضای وجود موضوع را در ذهن به یک نحوی دارد؛ و همچنان که خصوص قضیهٔ خارجی گاه اقتضای گونه‌ای خاصِ از وجود را دارد ـ مانند حکم به تحیّز (مکانی بودن) ـ زیرا آن اقتضای وجود مستقل را دارد، و صدقِ حکم بر جوهر به‌واسطهٔ خواصش می‌باشد، برای اینکه آن اقتضای گونه‌ای خاص را بدان دارد، همین‌طور خصوصیات احکام ذهنی گاه، اقتضای خصوصیات وجود را دارد، چنان که مطلقه اقتضای وجود موضوع را بالفعل، و ممکنه، بالامکان، و دائمه، بالدّوام دارد.

باز گوییم: لزومِ چیزی برای دیگری، گاه به حسب وجود بالفعل است از دوطرف در ملزوم و لازم، به اینکه انفکاک ملزوم در وجود بالفعلش از وجود لازمِ بالفعل ممتنع است، و گاه به حسب وجود بالفعل است بخصوص از یکی از دوطرف ـ غیرطرف دیگر ـ مانند لزوم انقطاع امتداد برای جسم، زیرا معنایش این است که بدون آن وجود جسم ممتنع است به‌گونه‌ای که جایز است که از آن انقطاع امتداد را انتزاع کرد [2]، پس انقطاع امتداد به حسب اینکه انتزاعش از آن جایز می‌باشد، لازم وجود جسم بالفعل است، و گاهی از هر دوطرف، به حسب حیثیّت جایز بودن انتزاع می‌باشد، و از این قبیل لزومِ لزوم است، زیرا بازگشتش این است که: جایز بودن انتزاعِ لزوم از چیزی امکان‌پذیر نیست مگر از آن حیث که انتزاع لزوم از آن جایز است، و همین‌طور در صدقِ حکم برآن، جایز بودن انتزاع لزوم از آن در این‌گونه از وجود کافی است، یعنی

۱. تمثیل نااستوار است، برای اینکه اجتماع دوضد بر یک وجود باطل است، پس دوبخش از جهت وجود متغایر و ضدهم‌اند، به‌ویژه نزد کسی که قائل است اختلاف دوعرض موجب قسمت خارجی در محل می‌گردد، پس سزاوار آن است که این‌گونه تمثیل کند: هرجزئی از جسم، دارای جزئی است ـ همچنان که روش حکیم است ـ. «سبزواری»

۲. در حالی که انقطاع یک امر عدمی است و لازم متناهی. «سبزواری»

جایز بودن انتزاعش از موجود بالفعل، چنان که در صدق قضیهٔ ممکنه، امکان وجود موضوع کافی است؛ پایان سخنش.

این محشّی با اینکه خود را به زحمت انداخته و در نکته‌یابی کوشش فراوان کرده، ولی سخنش بازدهی خوبی ندارد، برای اینکه تنها جایز بودن انتزاعِ لزوم از چیزی که بالقوه است ـ بدون اینکه انتزاع شده بالفعل گردد ـ جواز اینکه موضوعِ ایجاب واقع شود و بر آن به لزوم و یا «لالزوم» حکم گردد نیست، چون آن به این اعتبار از روابطی است که در مقام ملاحظه غیرمستقل است، و اگر بالفعل ملاحظه گردد و بر آن به لزوم حکم شود، مفهومی از مفهومات می‌گردد که در عقل موجود است و ملحوظ به‌قصد است، پس آن را به‌این اعتبار وجودی در نفس خود است ـ اگرچه در نفس است ـ و به این اعتبار موجود انتزاعی بالعرض نمی‌باشد، بلکه حقیقی ذهنی است، پس موجودیّت آن ـ که بستگی به وجود آن چیزی دارد که از آن انتزاع می‌گردد ـ از قبیل اوّلی است که محال و ممتنع است که موضوعی برای حکم ایجابی و سلبی باشد.

و وجود موصوف امکان ندارد که به‌عینه وجود صفت باشد [1]، خواه حقیقی باشد و یا انتزاعی، وگرنه فرقِ بین ذاتی و عرضی باطل خواهد بود، زیرا وجود آسمان ـ مثلاً ـ در ذات خودش غیروجود فوق بودن ثابت (برای آن) است؛ چون آسمان در مرتبهٔ وجود ذاتش آسمان است ـ نه غیر آن ـ و فوق بودن به حسب وجود دوّمیِ او عارضش می‌شود و از وجود ذات آن به ذات خود متأُخر است؛ پس حقیقت همان است که گفته آمد، یعنی: لزوم را تحقق و ثبوتی رابطی است که در لازم بودن یکی از دوچیز و ملزوم بودن دیگری کافی و بسنده است.

و این‌گونه از وجود رابطی وقتی منسوب به خارج است که ملزوم به امرِ لازم ـ در خارج ـ اتصاف داشته باشد، ولی آن به‌گونهٔ وجود ملزوم در نفس خود نمی‌باشد، برای

۱. ابطال سخن کسی است که گوید: این لزوم‌ها در نفس‌الامر موجود به وجودی هستند که آنها از آن انتزاع می‌یابند، چنان که مشهور است و گویند: وجودِ آمر انتزاعی، وجودِ منشأ انتزاع آن است، یعنی اگر این‌گونه باشد، فرق بین ذاتی و عرضی باطل است.
گویم: فرق باطل نمی‌شود، زیرا مراد آنان این است که وجود ملزم از آن‌روی که موجود ذاتی است، به آنچه که مشخص کنندهٔ انتزاع است عرضی می‌باشد، پس درواقع این تشخیص و آماده‌سازی، وجود این عرضی است که همان ملزوم می‌باشد. «سبزواری»

اینکه گونهٔ وجود آن در نفس خود ـ و حصولی که در مقام تحققش سزاوار بدان است با قطع‌نظر از اینکه رابط بین دوچیز است و بلکه در مقام ملاحظهٔ ماهیت و حقیقتش در نفس خودش ـ جز درظرف و گنجایی ذهن نیست، اگرچه ملاحظه‌اش در نفس خودش، جدای از اتصافش به اینکه رابط بین دوچیز است نمی‌باشد، همین‌طور در ملاحظهٔ سلب‌ها و نیست‌ها، زیرا اگرچه حقیقت آنها سلب اشیاء و نبودن آنها است، ولی شأن عقل آن است که آنها را این‌گونه ملاحظه کند، و چون معقول گردیدند، گونه‌ای از وجود عارض آنها می‌شود، با این همه بیرون از اینکه سلب و نیستند نمی‌باشند، زیرا ماهیات ایشان این‌گونه است.

و پیش از این گفته آمد که: چون وجود، سایهٔ عمومی انبساطیش برتمام ماهیات و مفهومات ـ حتی بر مفهوم عدم و شریکِ باری‌تعالی و اجتماع دو نقیض ـ گسترده است، بنابراین مفهومِ معنیِ رابطی ـ به حسبِ حملِ ذاتیِ اوّلی ـ رابطی است، نه به حسب حمل شایع صناعی، در این مطلب اندیشه و ژرفانگری کن.

سپس (گوییم:) در سخن او (صاحب حواشی تجرید) برخی از مواضع نظر هست: نخست آنکه: بخش‌های یک متصل پیش از آنکه در آنها به‌نوعی از انواعِ بخش خارجی، کثرت و دوگانگی پیدا شود ـ اگرچه به حسب اختلاف دوعَرض قارّ[۱] باشد ـ هیچ حکم ایجابی، یعنی حکم درست و صادق به حسب خارج بر آن‌دو، امکان‌پذیر نیست، و چون دوگانگی پدید آمد، هریک از آن‌دو، موجودی می‌گردند که در خارج دارای وجوداند، در حالی که پیش از بخش و قسمت پیدا کردن، هیچ‌یک از آن‌دو ـ مطلقاً ـ موجودی نبودند، فقط موجود همان مادّهٔ قابلِ آن‌دو بود که پس از وجود آن‌دو و پیش از حدوث و پدید آمدنشان استعداد (قبول) آن‌دو را داشت؛ سپس (گوییم:) وجود ـ بنا به‌نظر او ـ امری عقلیِ انتزاعی نسبی است که جز به آنچه که از آن انتزاع می‌گردد، تحصّلی نمی‌یابد، پس به وحدت آنچه که از او انتزاع می‌گردد واحد است و به کثرت آن کثیر، در این صورت چگونه اشیاء و موجودات متعدد ـ از حیث تعددشان ـ موجود به یک وجوداند؟

۱. قار یعنی مجمع الاجزاء در وجود و موجود، قار موجود غیرسیّال را گویند ـ مانند مکان و غیره ـ در مقابل موجود سیّال، و غیرقار الوُجود، مانند حرکت و زمان را گویند. «فرهنگ عقلی»

دوم آنکه: خصوصیات احکام ـ اگرچه خصوصیات وجود را برای موضوعات آن اقتضا دارد ـ ولی در حکم کردن بر چیزی ـ به حال خارجی ـ وجود انتزاعی آن کافی نیست، بلکه ما هم همان را که او گفته می‌گوییم که: خصوصیات احکام که اقتضای خصوصیات وجود را برای موضوعات دارد، منافی آنچه که بر آن فرع قرار داده، یعنی: اکتفای درحکم بر چیزی به حال واقعیِ بالفعل، سبب وجود انتزاعی آن که بالقوه است نمی‌باشد، و پس از آنکه از قوه بفعل خارج گردید، محل تحقق و گنجایش ثبوت آن تنها ذهن است و بس ـ نه خارج ـ.

سوم آنکه: طبیعت قضیه ممکنه ـ اگرچه صدقش اقتضای وجود بالفعل را برای موضوع در اعیان ندارد ـ ولی اقتضای وجود را در ذهن ـ مطابق دیگر قضیه‌ها ـ دارد، و شکی نیست قضیه‌هایی که ما در آنها سخن داریم، درخواستشان برای وجودِ موضوع، از ممکنات شدیدتر و بیشتر است، پس چگونه در وجود موضوع آنها تصور اکتفا و بسندگی به‌نوعی از ثبوتِ انتزاعی که بازگشتش به عدم ثبوت است ـ می‌رود؟ نه از جهت خارج و نه از راه ذهن، مگر پس از آنکه منظور الیه گردد؟

چهارم آنکه: عدمِ اقتضای قضیهٔ ممکنه مروجود موضوع را بالفعل، معنایش این نیست که: ما را اینِ امکان نیست که بر «زید» حکم کنیم که وی نویسنده است ـ به امکان ـ بدون آنکه در اعیان موجود باشد، زیرا نویسندگیِ به امکان، برای «زید» حال خارجی است و حال خارجی برای چیزی جدای از وجود خارجی او نمی‌باشد، بلکه معنایش این است که: قضیهٔ ممکنه از جهت امکانِ اتصافِ به محمول، درخواست وجود موضوع را ندارد، یعنی چگونگی رابطه را ـ اگر امکان باشد ـ پس قضیه از حیث بودنِ جهت رابطه در آن، امکان است که درخواست وجود موضوع را ندارد، برعکس ضرورت و دوام و غیر این‌دو، و این مستلزم عدم اقتضای آن (قضیه) مرآن (وجود) را برای آن (موضوع) از حیثیّت دیگری نمی‌باشد، همچنان که به اعتبار اصل حکم خارجی ـ با قطع‌نظر از جهات آن ـ نمی‌باشد، و عدمِ اقتضای بعضی جهات برای وجود موضوع، مستلزم عدمِ اقتضای نفس حکم برای آن نمی‌باشد، و سخن در نفسِ احکام است نه در جهات آن، با اینکه جهت، درآنچه که ما در آن سخن می‌رانیم همان ضرورت است.

۷
فصلی
در جستجوی معانی‌ای که در آنها لفظ امکان استعمال می‌گردد

لفظ امکان در استعمال و کارگیری همگان برآنچه که در قوهٔ سلبِ امتناع دارای موضوع، و یا سلبِ امتناعِ نسبتِ بین دوطرف عقد است واقع می‌گردد، و امتناع عبارت است از ضرورت نابود شدن موضوع در نفس خودش، و یا ضرورتِ نبودن نسبت؛ خلاصه: عبارت است از ضرورت جانب مخالف، با قیاس به‌یکی از این دو امر، پس معنی امکان بنابر استعمال ایشان عبارت شده از سلب ضرورت طرف مقابل، و تنها نسبت متحقق و ثابت ـ به‌گونهٔ مجاز ـ توصیف بدان می‌گردد، یعنی از باب وصف چیزی به‌حال متعلّق آن ـ که در نفس‌الامر غیرواقع است ـ و نزد اینان چیزی که ممکن نیست ممتنع است، و ممکن بر واجب و بر موجودی که نه واجب است و نه ممتنع واقع می‌شود و بر ممتنعی که مقابل آن است واقع نمی‌شود، نه این‌گونه که آنجا طبیعتی جامعِ هردو ـ در نفس‌الامر و واقع ـ می‌باشد، برای اینکه آنچه در نفس امر است یا وجوب است و یا امکان، و این فقط در تصور عقل و اعتبار کردن آن می‌باشد، یعنی مفهومی است که آن مفهوم در نفس‌الامر، جامع هردو می‌باشد، و به‌حسب واقع یکی از آن‌دو امر می‌باشد، نه طبیعت مبهم متحصّل از آن‌دو ـ با قطع‌نظر از اعتبار کردن عقل و کوشش کردنش در این راه ـ از این روی آن، ماده نیست بلکه جهت است.

سپس (گوییم:) از وضع اول برگرد و این معنی را گاهی درطرف ایجاب ـ آنچنان که در وضع اول است ـ اعتبار کن و گاهی درطرف سلب اعتبار کن، برای اینکه از شأن امتناع، دخول بر هر یک از آن‌دو می‌باشد، در این حال بر ممتنع و برآنچه که نه واجب است و نه ممتنع واقع شده و از واجب خالی گردیده و در نتیجه امکان، مقابل هر یک از دو ضرورتِ دوطرف می‌گردد، برای اینکه به‌حسب دخولش بر ایجاب، قابلِ ضرورت سلب می‌شود و به‌حسب دخولش بر سلب، قابل ضرورت و ایجاب می‌گردد.

و چون وقوع امکان، برآنچه که در دو حالتش نه واجب است و نه ممتنع لازم است، منقولِ خاصی برای سلب ضرورت در دوطرف ایجاب و سلب وضع شده که عبارت از

امکان حقیقی ـ مقابل هردو ضرورت ـ می‌باشد، و این از معنی اوّلی خاص‌تر است، برای اینکه معنی اولی امکانِ عام و یا عامی بود و دوّمی، خاص و یا خاصّی ـ به‌حسب هردو جهتش ـ می‌باشد، و اشیاء به حسب آن به سه دسته تقسیم شده‌اند: واجب و ممتنع و ممکن، همچنان که به‌حسب مفهوم اولی بر دوقسم تقسیم شده بودند: واجب و ممکن، و یا ممتنع و ممکن.

سپس (گوییم:) گاهی استعمال می‌شود و مراد آن‌چیزی است که مقابل تمام ضرورات قرار می‌گیرد، خواه این ضرورات ذاتی باشد و یا وصفی و یا وقتی، و آن به اسم امکان سزاوارتر است تا از دومعنیِ پیشین، برای اینکه این معنی ـ از ممکن ـ به مرکز بودن بین دوطرف ایجاب و سلب سزاوارتر است، مانند نوشتن برای انسان، به سبب برابر بودن نسبت طبیعت انسانی به‌وجود و عدمِ آن برای انسان، و ضرورت به‌شرط محمول، اگرچه مقابل این امکان است، یعنی به اعتبار و بسا که در ماده هم با آن اشتراک داشته باشد، ولی آن (ماده) به آن ضرورت ـ از حیث وجود ـ و به این امکان ـ از حیث ماهیت ـ توصیف می‌گردد، و اخص بودن او این معنی را از دوتای دیگر که پیش از آن بودند، جز به‌نوعی از تشبیه و نوعی از مجاز نمی‌باشد.

و گاهی امکان اطلاق بر معنی چهارم می‌شود و آن به حسب حال شئی از ایجاب و یا سلب است در آینده، و آن عبارت از امکان استقبالی است، برای اینکه آنچه از امور که به گذشته و حال نسبت داده می‌شود، یا موجود است و یا معدوم، این ضرورت است که آن را از نقطهٔ مرکزی، به یکی از دوطرف بیرون می‌آورد، از این‌روی دسته‌ای از اهل منطق بدان اعتماد کرده‌اند، زیرا باقی از ممکنات که حال‌شان مجهول است و بر امکان صِرف باقی‌اند، جُز به آینده انتساب پیدا نمی‌کنند، پس هرکس از آنان که در این‌باره شرط معدوم بودن آنها را در حال بکند، از حساب خودش غافل شده که چون آن (ممکن) را موجود قرار داده، به ضرورت وجود، خارجش ساخته که همانند آن هم اینجا خواهد آمد، برای اینکه فرض عدم حالی نیز او را به ضرورتِ عدم، خارجش می‌سازد، اگر ازَ آن زیان می‌یابد، از این هم زیان خواهد دید، پس برتری دادن یکی از آن‌دو بر دیگری، از جانب برتری دهنده نیست، و این سخن مناسب نظر فلسفی و نظریات بحثی است [1].

۱. این چیزی است که علامهٔ طوسی (خواجه نصیر) در منطق شرح اشارات تحقیق و اثبات کرده است. «سبزواری»

و اما تحقیق فلسفی این نظر را می‌بخشد که: ممکن درآینده نیز از یکی از دوضرورت: وجوب ـ به‌اعتبار یکی از دوطرف ـ و امتناع ـ به‌اعتبار مقابل آن ـ یعنی از جهت ایجابِ علّت برای او ـ همچنان که در حال است ـ رها و مجرد نیست؛ در این‌صورت معنی امکان یعنی واحدی که نسبتش به ممکن به حسب حال و یا آینده مساوی و برابر است؛ آری! صدق و کذب (قضیّه) در امکان استقبالی تعیّن پیدا نمی‌کنند، زیرا واقع، درگذشته و حال گاهی وقوع و «لاوقوع» آن تعیّن پیدا می‌کند و صادق و کاذب (قضیّه) به حسب مطابقت و عدم مطابقت واقع می‌شود؛ اما استقبالی، در تعیّن یکی از دوطرف آن نگریسته می‌شود که آیا درواقع این‌گونه است یا خیر.

و این نیز با قیاس به دانش‌های ما است که به آنچه در ازل و ابد ـ هردو ـ هست احاطه ندارند، برعکس علوم و دانش‌های مبادی و اوایل وجود، برای اینکه علوم و دانش‌های آنان عِلّی (سببی) و احاطی و ایجابی و قطعی می‌باشد، نه اینکه انفعالی امکانی گمانی باشد، برای اینکه امکان و گمان به حسب حال ماهیاتی‌اند که درخواست هیچ جانبی از دوجنبهٔ وجود و عدم را ندارند، و آن جدای از ایجاب وجود، که ناشی از اقتضای سبب تام است نمی‌باشد، و همگان پندارند که درواقع این‌گونه است و تحقیق، این را نمی‌پذیرد، برای اینکه ممکن، به‌ذات خود ممکن است و به‌واسطهٔ وجودِ علّتش واجب است و به سبب عدم آن ممتنع است، پس آن‌کس که از ممکن جز امکان نمی‌داند، تصور این که بداند او واقع و یا غیرواقع است از او نمی‌رود، و اگر وجودِ سببش را دانسته، وجودش واجب است نه ممکن، و اگر عدمِ سببش را دانسته، عدمش واجب است نه ممکن، در این صورت وجود ممکنات به اعتبار سبب واجب است، پس اگر ما برتمام سبب‌های یک‌چیز آگاهی می‌داشتیم و وجود آنها را می‌دانستیم، قطع و یقین به‌وجود آن‌چیز پیدا می‌کردیم، زیرا آن به اعتبار وجود اسبابش واجب گردیده است.

خداوند متعال حوادث و پدیده‌های آینده را با سبب‌هایش می‌داند، برای اینکه اسباب و علت‌ها به‌سوی واجب‌الوجود بالا رفته و بدو منتهی می‌گردند، و هرممکن حادثی، به‌وسیله سببش واجب است، و اگر به‌وسیلهٔ سببش وجوب پیدا نمی‌کرد موجود نمی‌گشت، و سببش نیز واجب به سبب غیرخودش است تا آنکه منتهی به

مسبب الاسبابِ بدون سبب می‌گردد؛ پس چون او دانای بَه ترتّب اسباب (جمع سبب) است، بدون هیچ‌شکی عالِم است؛ و ستاره‌شناس چون از بعضی از اسباب وجود تفحص و جستجو می‌کند و برتمام آنها آگاهی پیدا نمی‌کند، ناگزیر به‌وجود چیزی از روی گمان و حدس حکم می‌نماید، زیرا او جایز می‌دارد آنچه را که بر آنها آگاهی یافته بسا آن را مانعی عارض شده باشد، بنابراین آنچه را که بیان داشته تمامِ سبب نیست، بلکه آن، بانفی تمام برخوردها و مقابله کردنها است، زیرا اگر بر بسیاری از اسباب آگاهی می‌یافت، گمانش قوی شده بود، و اگر برهمه آگاهی یافته بود، برایش علم حاصل آمده بود، چنان که در زمستان می‌داند که هواپس از شش‌ماه دیگر گرم خواهد شد، برای اینکه سبب‌گرمی گذرگاه خورشید از بالای‌سر نزدیک‌تر از جاهای دیگر است، و این بدان جهت است که وسط برجهای شمالی ویژهٔ ساکنان اقالیم شمالی می‌باشد و به‌حکم اوضاع آسمانی و سنّتِ تغییرناپذیر الهی است که در آن خورشید مسیرش را تغییر نمی‌دهد و پس از این زمان، به برج «اسد» باز می‌گردد، و در مبحث چگونگی تعلق علم الهی به متغیّرات ـ با خواست خدا ـ توضیح بیشتری از پیش در این‌باره خواهد آمد.

سپس (گوییم:) گاهی اطلاق امکان می‌شود و مراد از آن امکان استعدادی است که عبارت از آماده‌سازی ماده و استعداد آن، تا تحصیل صور و اعراض برای خودش شود، و آن کیفیّتی استعدادی است از عوارض ماده که تفاوت را از جهت شدت و ضعف، به‌حسب نزدیک بودن به‌حصول و دوری از آن ـ برای تحقق بیشتر و کمتر که ناگزیر از آن است [۱] ـ می‌پذیرد، و آن از معانی عقلی انتزاعی که حصولی درخارج عقل ندارند ـ مانند معانی امکان که پیش از این گفته آمد ـ نیست، بلکه چیزی است که به‌واسطهٔ پدید آمدن برخی از اسباب و شرایط پدید می‌آید و ادامه‌اش به‌واسطهٔ پدید آمدن شئی قطع می‌شود، مانند برطرف شدن نقص پس از حصول تام و برطرف شدن ابهام در مقام تعیّن امر در فلسفهٔ ما که: نسبت ماده با استعدادش به موجودِ حادث، نسبت نقص است به تمام، همچنان که در موضعش ـ باخواست الهی ـ روشن خواهد شد؛ و این امکان از جهات شمرده نمی‌شود، بلکه محمول و یا جزء آن قرار داده می‌شود.

۱. یعنی از اسباب و شرایطی که در حصول، شئی ناگزیر از آنها است. «هیدجی»

۸
فصلی
که در آن باز گردانیدن سخن است به احکام این مفهومات عقلی که عبارت از اصول عقود به روشی دیگر است

در آغاز کار احتمال داده می‌شود که تمام این طبایع عقلی بالذات و یا بالغیر و یا با قیاس به‌غیر باشند، سپس عقل ـ پس از اندیشهٔ در آنها ـ حکم خواهد کرد که امکان، بالغیر نخواهد بود، بلکه بالذات و باقیاس به غیر است، پس از احتمال‌های نُه‌گانه یکی از بین‌رفت و متحقق از آنها، هشت اعتبار باقی ماند، و آن‌سه‌ای که بالذات است از این جمله می‌باشد، یعنی منفصلهٔ حقیقیهٔ حاصر، مرتمام طبایع و مفهومات را به حسب نفس‌الامر و مراتب آن، مگر در ماهیات امکانی، که آنها در مرتبهٔ ذاتشان از آن حیث که هستند (یعنی نه موجوداند و نه معدوم) متصف به امکان خودشان نیستند، یعنی آن امکانی که حال آنها در نفس‌الامر است ـ نه به حسب مرتبهٔ ماهیات آنها ـ زیرا آنها از آن حیثیت نه موجوداند و نه معدوم.

آری! چون تمام سلب‌ها دربارهٔ هریک از آنها از این حیثیّت صادق است، جز سلب نفس خودش به حقیقت تصوری خودش نه به هلیّت بسیط و یا مرکب خودش، برای اینکه ایجاب نفس خودش و یا غیرخودش مر او را نیز با وجود است، لذا دربارهٔ او هم از تمام سلب‌ها سلب دو ضرورت وجود و عدم ـ و نیز سلبِ سلبِ آن ـ صدق می‌کند، جز آنکه صدق این سلب‌ها به‌گونهٔ عقود سلبی از او است ـ نه به‌گونهٔ ایجاب آن سلب‌ها برای او ـ و بین این‌دو، دوفرق بزرگ است، و حمل امکان بر ماهیت ـ مانند دو نظیر آن ـ از قبیل دومی است نه اوّلی.

زیرا اگر [1] مقسم در اقسام سه‌گانه، حالِ شئی نسبت به وجود و عدم، باتمام حیثیات و اعتبارات، اعم از اینکه به‌حسب واقع باشد و یا به‌حسب هرمرتبه‌ای از آن باشد، قسمت، عقلی حاصره نخواهد بود، برای اینکه ماهیت به‌حسب نفس مرتبه‌اش، بسا که چیزی از اقسام سه‌گانه را نزد عقل نداشته باشد، اگر ثبوت چیزی از اقسام سه‌گانه برای آن ـ به‌حسب نفس ذاتش ـ پذیرفته شود، درآن صورت نفسش نیز با آن شئی برای

۱. متعلق به بیان او است که: مگر در ماهیات امکانی که... (ده سطر بالا). «سبزواری»

نفس خودش ثابت خواهد بود، در نتیجه نفسش، نفسش و آن شئی خواهد بود، پس قسمت حاصره نبوده و انفصال حقیقی که مشتمل بر «منع‌الجمع» و «منع الخلوّ» است حاصل در اقسام سه‌گانه نخواهد بود.

و بودن برخی از این اقسام[1] در مرتبهٔ ذاتِ موضوعش حاصل است، همچنان که در واجب‌تعالی حاصل است، و این از خصوصیتِ قسم سرچشمه گرفته نه به‌اعتبار حصولش و خروجش از مفهوم مقسم، زیرا این به تنهایی درخواست اینکه مثلاً واجب بالذات مصداقِ وجوبِ وجودش، نفس مرتبهٔ ذاتش به‌ذاتش می‌باشد را ندارد، وگرنه پس از تحصیل هر قسمی، نیازی به از سرگرفتن بیان و برهان بر اینکه وجوب وجود حق‌تعالی عین ذاتش ـ بدون صفتی که عارض ذاتش و یا اعتبار دیگری که متأخر از نفس ذاتش باشد ـ نداشتیم؛ و فرق است بین اینکه ذات مصداق آنها (صفات عارض) باشد، یعنی به‌سبب صدق مفهوم، و اینکه مصداقِ صدقش باشد، پس هیچ تباینی بین این سخن و بین آنچه که به‌زودی بیان خواهیم کرد که: ماهیت امکانی را هیچ‌گاه و در هر مرتبه‌ای که اخذ شود، امکان از آن جدا نمی‌شود نیست.

بدان که مفهومِ واجب‌الوجود خود شامل چندین قسم است: از آن جمله: واجبی که نفی محمول از او به نفس ذاتش ـ بدون اقتضاء و عِلّیّتی از جانب ذات ـ ممتنع است، چون برای ذات ثابت است، و این قیّوم تعالی است، و ضرورتِ در آنجا ذاتیِ ازلیِ مطلق است.

و از آن جمله: نسبت‌های ضروری است برای محمول به‌موضوعی که موضوع، علّتِ برای ثبوت محمول برای آن نمی‌باشد، مانند بودن انسان، انسان و یا حیوان، و ضرورت در اینجا مطلق ذاتی است ـ با وصف وجود برای موضوع ـ نه به موضوع.

و از آن جمله: نسبت‌های ضروری است که دارای علّت‌اند و علّت آنها نفس ذوات موضوعات است، مانند اینکه مثلّث دارای زوایای قائمه است، و ضرورت آن نیز نسبت به اقتضایِ دارای موضوع، ذاتی است، ولی همراه با وصف وجود، نه به‌واسطهٔ وصف؛ و

۱. یعنی مبدأ بودن او، چون وجوب، که عبارت از کیفیت نسبت است امکان ندارد که در مرتبهٔ ذات حق‌تعالی باشد، بلکه مبدأ او است که عبارت از شدت وجود است، این مانند آن است که گفته شود: صفات اضافی زایداند ولی مبدأ آنها عین ذات است. «سبزواری»

همین‌طور مفهومِ تنهایِ ممتنع بالذات در اقسامی چند تحصّل پیدا می‌کند:

از آن جمله: چیزی است که نسبت به ذات خودش ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ ممتنع‌الوجود است، نه به‌واسطهٔ علّیّت و اقتضایی از جانب ذات، مانند شریک باری‌تعالی و معدومِ مطلق و شرّ محض.

و از آن جمله: چیزی است که وجود محمول برای او نسبت به ذاتش ـ از آن جهت که ذات است ـ نه به سبب علّیّت و اقتضایی از جانب ذات ـ ممتنع است، یعنی به‌واسطهٔ ضرورت عدم آن محمول از او، مانند جماد بودن انسان.

و از آن جمله: چیزی است که وجود محمول برای او به نسبت ذاتش به ذاتش ممتنع است، ولی بنا به اقتضایی از ذاتش، یعنی به‌واسطهٔ ضرورت عدم آن (محمول) از او، مانند چهار بودن یک، زیرا اقتضای چهار برای زوج بودن، عین اقتضایش برای نفی یک بودنِ از آن است، و همین‌طور مفهومِ ممکنِ بالذات، فراگیر امور ممکنه‌ای است که در هریک از آنها ـ به‌حسب امکان خاص ـ دو امکانِ عام: موجب وسالب صدق می‌کند، در موجب، استلزام سالب پیدا می‌شود و عقد، مرکّب از دوقضیهٔ موجبه وسالبه و امور مرکّب فرضیِ از دوواجب و یا دو ممتنع و یا دو ضد می‌شود [۱]، زیرا ضرورت وجود و یا عدم، برای این مرکبات، ضرورت برای ذات آنها ـ از آن‌روی که مرکبات‌اند ـ نیستند، بلکه برای علّتی است که آن خصوصیات اجزاء است، و آن‌دویی که بالغیر بودند ـ یعنی وجوب و امتناع ـ آنها عارض تمام ممکنات می‌شوند، ولی هیچ‌کدام ـ چه هردو باهم و چه تک‌تک ـ به‌چیزی از واجب بالذات و ممتنع بالذات عارض نمی‌شوند.

و پیش از این گفته آمد که: واجب بالذات نمی‌تواند واجب به‌غیر خودش باشد، و اما سه‌تایی که آنها با قیاس به غیر (واجب)اند، آنها در مقام تحقق و ثبوت، با واجب بالذات برخورد ندارند، اگرچه در مفهوم با او مخالفت دارند؛ پس وجوب باقیاس به‌غیر، تمام موجودات را فرا می‌گیرد، برای اینکه هیچ موجودی نیست جز آنکه یا علّت است و یا معلول دیگری، و هریک از علّت و معلول، باقیاس به دیگری دارای

۱. و یا نقیضین و یا مثلین (دو نقیض و یا دومثل) به‌گونهٔ جمعِ ممتنع، به‌دلیل سخن بعدی که: ضرورت... و یا عدم. «سبزواری»

وجوب است، برای اینکه وجوب باقیاس به غیر، ضرورت تحقق و ثبوت شئی است نسبت به‌غیر ـ به‌گونهٔ درخواستی که فراگیرتر از اقتضا می‌باشد ـ و بازگشت به این دارد که ذاتِ غیر اِبای از این دارد که برای شئی ضرورت وجود نباشد، خواه بنا به اقتضای ذات باشد و یا بنا به نیازی ذاتی و وجودِ تعلّقی ظلّی؛ در احادیث الهی (قدسی) آمده که: ای موسی! من لازم ناگزیر توام؛ و امتناع باقیاس به‌غیر، عارض هر موجودِ واجب و یا ممکن می‌گردد، البته با نسبت به‌عدم معلول او و یا عدم علّتِ او و یا آنچه که عدم معلول او و یا عدم علتِ او را لازم می‌آورد، و همین‌طور عارض هر معدوم ـ از آن‌روی که معدوم است ـ ممتنع و یا ممکن ـ نسبت به وجود معلول او و یا وجود علت او ـ می‌گردد.

خلاصه آنکه: وجود هرچه که برخورد با وجودش دارد و امکان باقیاس به‌غیر، نسبت به موجودی از موجودات ممکنی، عارض واجب قیوم نمی‌گردد، بلکه نسبت به واجب فرض شدهٔ دیگر و باقیاس به آنچه از مجعولات واجب دیگر فرض شده عارض می‌گردد، و نیز در مقایسه برخی از موجودات ممکنی با موجودات دیگر، و یا همین‌طور در مقایسه برخی معدومات ممکنی و یا در مقایسه با موجود ممکن ـ درقیاس با معدوم ممکن و یا برعکس ـ تمام اینها به‌شرط این است که بین قیاس کننده و قیاس شونده ارتباط عِلّی و یا معلولی نباشد و عارض اموری شود که ذاتاً ممتنع‌اند، البته نسبت به عدمهای اشیائی که ذاتاً ممکن‌اند و آنچه لازم آنها است، این به‌واسطهٔ نبودن ارتباطِ درخواستی بین آنها می‌باشد.

آگاهی دادن

وجوب علت با قیاس به وجود معلول عبارت است از درخواستش به‌حسب وجوبش مرآن را که برایش وجود واجب شده است، یا به‌نفس خودش ـ چنان که در علتِ نحستین است ـ و یا به‌غیر خودش، و وجوب معلولِ باقیاس به وجود علّت عبارت است از اینکه (علت) به تمامیّت خود اِبا و خودداری دارد، مگر آنکه ثبوت معلولش در خارج ضروری باشد ـ با قطع‌نظر از اینکه معلول دارای وجوبی است که از جانب علّت او را حاصل است ـ این حال معلول در ذات خودش است، اگرچه از

جهت بخشش علّت است مر او را، و از آن تعبیر به وجوب بالغیر می‌شود.

و وجوب یکی از دو معلول برای یک علت ـ باقیاس به دیگری ـ عبارت است از اینکه: دیگری از اینکه این یک، وجودش به حسب اقتضای غیر، غیرضروری است اِبا دارد، یعنی ضرورت هردو باهم ـ با عدم توجه به اینکه این یک در ذات خودش موصوف به ضرورت تحقق (وجود) است ـ در حالی که این حالِ دیگری و معلول دومی است نه حال خودش.

و وجوب به غیر عبارت است از اینکه شئی در ذات خودش ـ به حسب بخشش غیر مر وجود را ـ وجود درباره‌اش ضروری و لازم می‌گردد، نه اینکه آن (ضرورت وجود) اعتباری در شئی باشد، یعنی به حسب آنچه که ملایمت با حال غیر دارد، یعنی در مقامی که ملاحظه‌اش می‌کند، یعنی در مقام قیاس به او ـ نه از آن حیث که او در ذات خودش پیش از افاضه و بخششِ غیر دارد ـ و این به‌حسب مفهوم و در فلسفهٔ عمومی فرقی درست است، ولی در روش و فلسفهٔ خاص ما (که وجود معلوم ربط محض است و نفسیّتی ندارد)، اگر از اهل این روش و سالک این طریق باشی به‌زودی برایت آشکار خواهد شد.

پس در قاعدهٔ آنان، معلول، به‌واسطهٔ علت و باقیاس بدان ـ هردو ـ واجب می‌گردد، برعکس علّت، زیرا آن باقیاس به معلول واجب می‌گردد ـ نه بدان ـ و همین‌طور هر یک از دو معلولِ یک علت، یکی نسبت به دیگری.

و امتناعِ به‌غیر عبارت است از ضرورت عدم شئی پیش از اقتضای غیر؛ و امتناعِ باقیاس به‌غیر عبارت است از ضرورت عدم وجودش ـ به‌حسب درخواست غیر ـ و آن با امتناعِ به غیر، در وجود معلول جمع می‌آید، یعنی با نسبت به عدمِ علّت و یا عدم آن (معلول) نسبت به وجود آن (علت)، و از آن (معلول) به‌واسطهٔ تحقق و ثبوتِ درعکس این‌دو صورت [1]، و در عدمِ یکی از دو معلولِ یک علّت باقیاس به‌وجود دیگری و یا وجود آن نسبت به عدم دیگری، جدایی و افتراق پیدا می‌کند.

و امکان خاص باقیاسِ به‌غیر عبارت است از «لاضرورت» وجودِ شئی و عدمِ آن به‌حسب درخواست حالِ غیر، از جهت وجود و عدم ـ هنگامی که قیاس شوندهٔ بدان

۱. یعنی در عدم علّت نسبت به وجود معلول، و وجود آن (علت) نسبت به عدم آن (معلول). «سبزواری»

ملاحظه می‌گردد ـ و این در اشیائی است که بین آنها ارتباط طبیعی از جهت عِلّی و معلولی و یا اتفاق داشتن در معلولیّت یک علّت نمی‌باشد.

۹
فصلی
در اینکه امکان محال است به‌واسطهٔ غیر باشد

چون یقین کردی که تقسیم شدن شئی به واجب و ممکن و ممتنع، (قضیهٔ) منفصلهٔ حقیقی است، چون هرمفهومی در ذات خودش یا وجودش ضروری است و یا اینکه نیست، و یا عدمش ضروری است و یا اینکه نیست؛ و این در مقام تحقیق دو منفصلهٔ حقیقی است که هریک از آن‌دو از شئی و نقیض آن ترکیب می‌گردد؛ و همین‌طور حال هر قضیهٔ منفصله‌ای که اجزایش از دو بیشتر باشد، آن (قضیه) درواقع دو منفصله و یا بیشتر است، در این حال، شئی به هر اعتبار و حیثیّتی که اخذ شود، جز یکی از سه (قسم) نمی‌باشد، و چون حالش به‌حسب ذاتش و یا به‌حسب وصفش ـ با قطع‌نظر از تأثیر غیر در آن ـ از جملهٔ این سه منفصله ـ امکان است، پس اگر فرض شود که آن را امکان به‌غیر است، باید یک شئی باتوجه به یک حیثیّت دو امکان داشته باشد: یکی به‌غیر و دیگر به‌ذات، به این معنی که ذات در صدقش کافی است نه به معنی اقتضای آن (ذات) برای وی، چون این ـ همان‌گونه که به‌زودی روشن خواهد شد ـ محال است؛ و از محالات اینکه یک امکان مستند به‌ذات ـ البته به آن معنایی که گفته شد ـ و به غیر ـ هردو ـ باشد، همچنان که در مبحث وجوب گفته آمد که: اگر وی بالذات بود بالغیر نبود و اگر بالغیر بود بالذات نبود؛ اما تحقق و ثبوت دو امکان برای یک‌چیز و به یک اعتبار، این تباهی و خرابیش آشکار است.

پس همان‌گونه که برای یک‌چیز و به یک اعتبار دو وجود و دو عدم تصوّر نمی‌گردد، همین‌طور به‌عینه برای یک ذات و یا حیثیاتی که مکثّر ذات‌اند، دو ضرورتِ وجود واحد و یا دو ضرورتِ عدمِ واحد، و یا «لاضرورتان» برای وجود واحد و عدمِ واحد تصور نمی‌گردد، زیرا این معانی طبیعت‌های ذهنی‌اند که جز به‌واسطهٔ نسبت و اضافه حصول پیدا نمی‌کنند و هر یک از آنها جز به‌واسطهٔ تعدّد آنچه که بدان اضافه و نسبت

می‌یابد تعدد پیدا نمی‌کند، پس اگر برای موجودی فرضِ امکان به‌غیر شود، آن موجود با قطع‌نظر از غیر، آیا در حدّ ذات خودش ممکن است؟ در این‌صورت برای یک‌چیز به‌عینه دو امکان وجود خواهد داشت و بطلانش را هم دانستی؛ و یا ضروری یکی از وجود و عدم وجود خواهد داشت، در حالی که این غیر آن را از آنچه که ذاتش اقتضا دارد بازداشته و پوشانیده و با آنچه درخور طبیعتش است برخورد دارد.

ولی اگر وجوب و یا امتناعِ به‌غیر باشد ـ یعنی ذات متصف به امکان ذاتی باشد ـ این‌گونه نیست، برای اینکه آن عبارت است از «لااقتضای» ذات، یکی از دو ضرورت را ـ نه اقتضای آن (ذات) مر سلب هردو را ـ و بین این‌دو فرق است، برای اینکه اوّلی سلب تحصیلی است نه ایجاب سلب و یا ایجاب عدول؛ و دوّمی ایجابِ برای یکی از آن‌دو می‌باشد؛ و سلب بسیط تحصیلی از آن‌روی که چنین است، در صدقش بر چیزی به‌حسب ذاتش نیاز به اقتضایی از برخورد آن ذات با او را ندارد، بلکه عدمِ اقتضا ـ مطلقاً ـ دربارهٔ او کافی است، پس بدین سبب است که امکان از لوازم ماهیات ـ برمعنای مصطلح شایعِ در لوازم ـ نیست، بلکه تنها بر کافی بودن ماهیت است برصدقش برآن ـ نه به سببِ اقتضا کننده‌ای و نه بنا به اقتضایی ـ آری! تساوی دوطرف وجود و عدم ـ نظر به ذات امکانی که در خارج نه موجود است و نه معدوم و تنها در عقل ثبت است ـ و یا جایز بودن ایجابِ سلبِ دو ضرورت از ماهیت آنها به‌حسب حکم عقل، از لوازم ماهیات به‌معنی شایع در آنها است، ولی چیزی از آن‌دو، حقیقت امکان نمی‌باشد ـ همچنان که برهان این را ثابت می‌دارد ـ بلکه در عدم تحصل، خالصیش شدیدتر و در نیرو و نیاز، نابی و صرافتش استوارتر است.

برخی از آنان امکان را به‌معنی تساوی دوطرف قرار می‌دهد، یعنی نظر به ذات و یا به معنی سلب عدولی و یا تحصیلی، ولی از لوازم اصطلاحیِ ذاتی قرار می‌دهد که پیش از آن (ماهیت) نیاز به اقتضا داشته است، سپس از لزوم انقلاب در مقام فعلیت یکی از دوطرف و یا تخلّف مقتضیِ ذات در مقام برتری یافتن یکی از دوطرف مساوی عُذر می‌خواهد که کار از مرتبهٔ ذات ـ از آن حیث که ذات است ـ وسیع‌تر است، و اینکه نفی چیزی درخصوص گونه‌ای از انحاء نفس‌الامر بخصوصه، مستلزم نفی آن‌چیز در نفس‌الامر و واقع نمی‌باشد، پس جایز است که حقیقت امکان اقتضای ذاتِ ممکنی

باشد که دوطرف آن نسبت به ذاتش ـ از آن حیث که ذات است ـ برابر باشد، نه اینکه اقتضای ذاتش تساوی آن‌دو در نفس‌الامر و واقع باشد، و همین‌طور است آنچه که منافی مقتضی ذات ممکن است، یعنی برتری یافتن یکی از دوطرف ـ نسبت به‌ذات از آن حیث که ذات است ـ نه برتری یافتن آن (ممکن) نسبت بدان (ذات) در نفس‌الامر از جهت تأثیر علت و افاضه و بخشش جاعل.

و تو پس از احاطه به آنچه که برآن آگاهیت بخشیدم، یعنی اینکه: ممکن در مرتبهٔ ذاتش از آن حیث که ذاتش است دارای قوهٔ تنها و نیاز محض ـ بدون تحصّل به‌وجهی از وجوه و در جهتی از جهات ـ می‌باشد، بطلان آن را دانستی، برای اینکه ماهیت امکانی تا تحصّل ندارد، درحدّ ذات خودش فعلیّت ندارد، و آنچه که فعلیّت ندارد، اقتضای هیچ‌چیزی را ندارد، تا از جانب جاعل قیوم رنگ‌وجود بیابد، وگرنه آنچه که بالقوه ـ از آن‌روی که بالقوه ـ است باید مدخلیّت در بیرون شدن شئی از قوه به‌فعل و از ابهام به تحصّل داشته باشد، و فطرت و نهاد انسانی این را نمی‌پذیرد، بنابراین ممکن ـ به‌حسب ذات مبهمش ـ اقتضای هیچ‌چیزی ـ حتی سلب شئی را نیز ـ ندارد.

روشن ساختن و آگاهی بخشیدن

برخی معتقداند که امکان ذاتی از لوازم ماهیات ـ به‌معنی اصطلاحی در لزوم بین دوشئی ـ می‌باشد، بسا که براهین ابطال امکان بالغیر را چنین توجیه کنند که: اگر چنین باشد، توارد دو علّت مستقل بر یک معلول، و یا انقلاب چیزی از واجب بالذات و ممتنع بالذات به ممکن بالذات لازم آید.

جواب داده شده که: جایز است که علّت بودن ذات و استقلالش مشروط بر نفی غیرباشد، و چون (غیر) پیدا شد، ذات را علت بودن و یا استقلال برایش نیست، در این‌صورت توارد مذکور ـ چنان که در اَعدام اجزای مرکب است ـ لازم نمی‌آید، برای اینکه هرکدام از آنها به‌تنهایی علت مستقلّی برای عدمِ غیراند، و چون دسته‌ای از آنها باهم جمع آیند، استقلال از آحاد و افراد رخت برمی‌بندد.

به این مطلب چنین پاسخ داده شده که: در این صورت امکان، مطلقاً ذاتی نخواهد بود، چون همیشه برای غیر از جهت وجود و عدم مدخلیّت هست.

حقیقت آنکه: علّت بودن هریک از نبودن‌های اجزای مرکّب ـ به‌واسطهٔ عدمِ غیر (مرکب) ـ به‌گونهٔ تبعیّت می‌باشد، یعنی به سبب جُفت شدنشان به‌آنچه که علّتِ بالذات است، برای‌اینکه هرچه که به‌واسطهٔ عدم معلول، علّت بالذات است، آن طبیعتِ عدمِ یکی از علّت‌های آن ـ از شرایط و اجزاء و یا غیرآنها ـ می‌باشد، و این یک امر کلی مبهمی است که به‌حسب خود، هیچ تعددی در آن نیست، و افراد با اینکه تعدد دارند، ولی بخصوص خودشان علّت نیستند، بلکه علت همان‌قدر مشترک می‌باشد؛ و اینکه علت از جهت تحصّلش از معلول خود ضعیف‌تر باشد، کمبود و زیانی در علت‌های اعدام وارد نمی‌سازد و نیازی به تکلّف‌هایی که برخی از بزرگان کرده‌اند که: علّتِ عدمِ معلولِ شخصی، عدمِ علّتِ تامِ شخصی آن می‌باشد، ندارد.

و شاید بگویند: اگر امکان شئی، معلول غیرخودش باشد، لازم می‌آید که آن شئی در ذات خودش ممکن، و یا واجب به ذات خود، و یا ممتنع به‌ذات خویش باشد، و امکان اینکه چیزی به‌ذات خودش واجب و یا به‌ذات خویش ممتنع باشد، مشتمل بر تناقض می‌باشد؛ و نیز بگویند: اگر عدم تأثیر غیر را در آن فرض نماییم، مسلماً یا واجب خواهد بود و یا ممتنع، و هردو اینها محال است، برای اینکه سلب تأثیر غیر در آن، امری است که مغایر ذات آن می‌باشد، و واجب به‌ذات خود و یا ممتنع به‌ذات خود بودن چیزی به‌واسطه و سبب بودن غیر، تهافت و سقوط است.

پس از اثبات این امر، تمام این سخن‌ها هوس‌هایی بیش نیست، معنی امکان ذاتی این است که وقتی چیزی به‌ذات خودش ـ بدون ملاحظهٔ امرِ دیگری آن‌سویِ ذات آن شئی با او ـ اعتبار شود، ضرورت وجود و عدم از آن‌چیز ـ بدون اقتضا و بدون علّت بودن برای این امر از جانب آن‌چیز ـ مسلوب است، البته با قطع‌نظر از تمامی آنچه که غیرذات آن‌چیز می‌باشد، اگرچه از سلوب و اضافاتِ عارضِ به‌ذات آن‌چیز باشد؛ و حال در وجوب ذاتی و امتناع ذاتی نیز این‌گونه است، زیرا مقسم در اقسام سه‌گانه عبارت است از حال شئی بر این‌گونه که بیان داشتیم.

دفاع و حمایتی شک‌آمیز

پس از آنکه برایت روشن کردیم که شئی، به حسب مرتبهٔ ذات و نفس خودش

هرگونه سلب ـ جز ذاتیاتش ـ برآن صدق کند، لازم نمی‌آید که ذات آن شئی مصداق این سلب‌ها باشد، یعنی حیثیّت ذات به‌عینه حیثیّت آن سلب‌ها باشد، دیگر ترا نرسد که گویی: ماهیت مأخوذ ـ از آن‌جهت که ماهیت است ـ سلبِ آنچه که از جوهریاتِ ذات آن ماهیّت نیست، از آن ماهیت ـ از جهت آن حیثیت ـ جایز است و سلبِ ضرورت، اگر سلبِ تحصیلی گرفته شود، صدقش بر آن ـ از جهت آن حیثیت ـ جایز است، درآن صورت لازم می‌آید که خودِ این سلب از جوهریّاتِ ماهیت باشد، با اینکه امکان ذاتی از عوارض ماهیات است نه از جوهریات آنها.

برطرف کردن شک

پیش از این در مباحث ماهیت، فایدهٔ پیش بودن سلب را بر «من حیث هی‌هی» یعنی ماهیت نه موجود است و نه معدوم، آنجا که گفته‌ایم: ماهیت ـ از آن‌جهت که ماهیت است ـ نه موجود است و نه معدوم، ترا روشن گشت تا آنکه حیثیّت به‌جزئی از محمول بازگشت نماید و سلب وارد بر ثبوت ـ از جهت آن حیثیّت ـ گردد، نه اینکه تأخر یابد تا آنکه تتمهٔ موضوع و قیدی برای آن گردد؛ چون اگر این‌گونه عمل کرد، مسلماً حکم نادرست و کاذب را درپی دارد، همچنان که (حرف) سلب در (قضیهٔ منطقی) اگر وارد شد و مدخول‌السّلب گردید، جایز نیست که مطلقاً موضوع ـ در نفس‌الامر و واقع ـ جدا و مجرد از آن باشد.

در این صورت دفاع از این شک که گشودن و بازکردنش بر بسیاری از هوشمندان دشوار و سخت بوده، برتو آسان می‌گردد و آن اینکه: همان‌گونه که سلبِ آنچه که از ذاتیات ماهیات نیست جایز است ـ یعنی اگر از آن حیث که نه موجوداند و نه معدوم گرفته شود ـ همین‌طور سلبِ آن سلب هم از جهت همان حیثیت جایز می‌باشد، و همانطور که اگر انسان از حیث ماهیت و طبیعتش اخذ و اعتبار شود، کتابت و نویسندگی ـ از این حیثیت ـ از او سلب می‌گردد، همین‌طور سلب کتابت و نویسندگی هم از او سلب می‌گردد، چون هردو آنها از عوارضی هستند که غیر از ذات بوده و ذاتی او نیستند.

بنابراین گوییم: هرماهیت امکانی از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم، سلبِ

ضرورتِ هر دوطرف از آن جایز است، همین‌طور سلبِ سلبِ ضرورت هردو طرف هم ـ از همان حیثیت ـ جایز است، بنابراین همان‌گونه که انسان ـ از آن‌جهت که خودش خودش است ـ به حسب ذاتش نه واجب است و نه ممتنع، همین‌طور از همان جهت ممکن بالذات هم نیست.

و پیش از این گفته شد که: هر چیزی را هرگونه اخذ و اعتبار کنی، خالی از وجوب و امتناع و امکان ذاتی نیست، و اینکه ممکن در مرتبهٔ ذاتش ممکن بالذات است و امکانی ذاتی ـ در این مرتبه ـ از او جدا نمی‌شود.

این برای آن است که ماهیت، اگرچه از جهت ذاتش چیزی از عرضی‌هایِ لاحق بر آن صدق نمی‌کند، یعنی اینکه جهت عارض شدن عبارت از ماهیت ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ باشد، ولی بر ماهیت مأخوذ و اعتبار شده ـ از آن‌جهت که نه موجود است و نه معدوم ـ بسیاری از عرضی‌ها صدق می‌کند، و اینها آن چیزهایی است که درواقع ماهیت خالی از آنها نیست، یعنی به‌گونه‌ای که جهت عارض شدن، ماهیت ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ نباشد.

پس عوارضی که همیشه ماهیت از آنها جدایی‌پذیر نیست، صدق سلوب آنها برماهیت ممتنع و محال است، برعکس عوارضی که به‌شرط وجود بر آن ملحق می‌گردد، برای اینکه آن عوارض از آن حیث که ماهیت، در مرتبه‌ای که آن مرتبه بر اوصاف وجودیِ ماهیت پیشی دارد خالی است، سلوب آنها برماهیت ـ اگر تحصیلی اخذ شود نه عدولی ـ صدق می‌کند، ولی امکان از این قبیل نیست، بلکه عبارت از مراتبی است که بروجود پیشی دارد، بنابراین سلب آن اصلاً برماهیت صادق نیست.

پس از آنچه بیان داشتیم ضعف سخن آنکه را که می‌خواهد از این شبهه رهایی یابد دانستی که گفته: جداکردن ماهیت ـ از آن‌جهت که نه موجود است و نه معدوم ـ از امکان، مستلزم جواز جدا بودن آن درواقع و نفس‌الامر نمی‌باشد، برای اینکه ماهیت، از این مرتبه فراخ‌تر است؛ (این گوینده) قیاس بر عوارض وجودی ماهیت کرده که قضایای معقود بدان‌ها وصفی است، و آنها عبارت از عوارضی هستند که به ماهیت الحاق می‌گردند، نه از آن‌جهت که نه موجود است و نه معدوم، بلکه به‌شرط وجود.

در این صورت دیگر نیازی به آنچه بعضی از بزرگان گفته‌اند نیست که: حقیقت

امکان چون غیر از سلب ضرورت هر دوطرف ـ سلبِ بسیطِ تحصیلی ـ نیست، بنابراین در مرتبهٔ ماهیت ـ از آن‌جهت که نه موجود است و نه معدوم ـ صادق است، اگرچه خارج از جوهر آن است؛ برای اینکه سلب تحصیلی بودن چیزی موجب صدقش در مرتبهٔ ماهیتی که به‌نفس خودش مأخوذ می‌شود نیست، وگرنه سلب امکان هم برآن صدق می‌کرد.

و پیش از این گفته شد که مقسم در این امور سه‌گانه عبارت از حال ماهیت است نسبت به وجود و عدم، و این حالِ ثبوتِ اتصافی است، اگرچه برخی از قیدها ـ مانند امکان ـ سلبی باشد تا معقود بدانها از قضایای موجبه باشد که محمول آن سالبه باشد نه سالبهٔ بسیط، پس ممکن بودن چیزی عبارت است از اتصافش به سلبِ ضرورت دوطرف، نه «لااتصاف» بودنش به ضرورت دوطرف، بنابراین معنی صِدق امکان بر چیزی عبارت است از صدقِ اتصاف بدان؛ و به این موضوع برخی از محققان تصریح کرده‌اند.

پندار و آگاهی دادن

شاید گویی: معلول بودن چیزی مر چیز دیگر را، مستلزم معلول بودن عدم آن‌چیز است مر عدم آن‌چیز دیگر را، چون عدمِ علّت، علّت است مرعدمِ معلول را، و چون وجوبِ ممکن به‌غیر می‌باشد، و آن عبارت از ضرورت وجود آن است، پس نقیض آن که عبارت از سلب ضرورت وجود است به‌غیر می‌باشد؛ و چون امتناع آن به‌غیر است، و آن عبارت از ضرورت عدم آن است، پس نقیض آن که عبارت از سلب ضرورتِ عدم است به‌غیر می‌باشد، در این‌صورت است که امکانِ به‌غیر ثابت می‌شود.

گوییم: پیش از این گفته آمد که: ممکن بودن چیزی عبارت است از اتصافش به سلب ضرورت، آن ضرورتی که در قوّهٔ موجبه هست که محمول آن سالبه باشد، نه سلبِ ضرورتی که در قوهٔ سالبه هست که بسیط باشد، و روشن است که نقیض ضرورت وجود عبارت از معنی دوم است نه اوّلی که عبارت از ممکن بودن شئی می‌باشد.

و باز گوییم: مجموع ضرورت وجود و ضرورت عدم یک صفت نیست که (دو ضرورت) دارای وحدت اجتماعی بوده و یک‌علت داشته باشد (و آن) وحدت تألیفی باشد تا آنکه یک سلب داشته باشد (وآن) مستند به سلب یک علت باشد، بلکه هردو ذاتاً دو صفت مخالف هم‌اند و هردو مستند به دوعلت مخالف هم می‌باشند که هیچ‌وقت باهم جمع نمی‌آیند، بنابراین نقیض آن‌دو، یک صفت که مستند به یک سلب باشد نیست، اگرچه وحدت تألیفی باشد ـ تاچه رسد که حقیقی باشد ـ.

و می‌دانی که وحدت در تمام تقسیم‌ها معتبر است، وگرنه اقسام، در هیچ‌یک از تقسیم‌ها قابل ضبط نبود.

این شبهه در کتاب افق المبین (میرداماد) به‌گونهٔ دیگری آمده و آن اینکه: وجوبِ به‌غیر عبارت است از ضرورتِ وجودِ به‌غیر، و نقیض آن سلب ضرورت وجود است به‌غیر، و آن، باتوجه به ذات ممکن، ممکن است؛ و نقیض امتناع به‌غیر هم این‌گونه است، یعنی سلب ضرورت عدم است به‌غیر؛ در این صورت امکانِ به‌غیر ـ که مقابل وجوبِ به‌غیر و امتناع به‌غیر است ـ ثابت می‌گردد.

سپس از آن جواب داده که: نقیض ضرورت وجودِ به‌غیر عبارت از سلب ضرورت وجودِ به‌غیر است، به‌گونه‌ای که «به‌غیر» قیدی برای ضرورت باشد، نه برای سلب ضرورت؛ و نقیض امتناع هم همین‌گونه است، پس لازم، سلبِ ضرورتِ آیندهٔ از غیر است، نه سلبِ ضرورتِ آیندهٔ از خود، و سلب ضرورت آیندهٔ از غیر محال است نه سلبِ ضرورت آیندهٔ از خود.

برشمردن و آگاهی بخشیدن

از پیشینیان مرسوم است که وجوب و امکان وحدت و وجود را در اعیان، اموری زائد اعتبار می‌کردند و پسینیان قایل‌اند که این امور در عقل، برماهیات زائد است، ولی از آن امور عقلی نابی است که در اعیان، صورتی که برابر آن در ذهن و فکر داشته باشد نیست.

ترا بر آنچه که خداوند برما ـ در نتیجهٔ ره‌نوردیِ راه راست و پیروی امت وسط ـ در کیفیت وجود این معانی گشایش بخشیده است آگاهی دادم که آنها از چه راهی ـ هردو

باهم ـ هم ثابت‌اند و هم منفی [۱]؛ و ممکن است سخن گروهی که نه سزاوار گفتگو و نه درخور بحث از آرمان و روششان هستند، به‌گوشت خورده باشد که این امور، زاید برآنچه که ماهیاتِ موصوفِ بدانها، به آنها اضافه و نسبت داده می‌شوند ـ نه در ذهن و نه در خارج ـ نیستند، و خودت به اوایل فطرت می‌دانی که وقتی گفته شد: انسان ممکن‌الوجود است و یا فلک ممکن‌الوجود است، مقصود از امکان وجودی در انسان، نفس معنی انسان، و در فلک، نفس معنی فلک ـ بر قیاس آنچه که از آنان دربارهٔ وجود نقل کردیم ـ نمی‌باشد، بلکه آن یک معنی واحد است که بر هردو واقع شده است، زیرا اگر امکان، برانسان حمل شود و مراد از آن نفسِ معنی انسان باشد و سپس برفلک حمل شود و مراد از آن نفس فلکی باشد، پس چرا یک معنی واحدی که در مقابلش لفظ واحدی وضع شده، غیر آن چیزی است که در مقابلش انسان و فلک وضع شده است؟ و اگر به فلک، به همان معنایی که بر موصوفات انسانی گفته شده، گفته شود، در این‌صورت مفهومِ از انسان و از فلَک یک‌چیز بوده و بطلان این امر بدیهی است.

پس ثابت گشت که اگر معنی امکان، حمل بر ماهیات مختلف گردد، در آن‌صورت آن، عین تمام و یا یکی از آن ماهیات نمی‌باشد، بلکه امر دیگری است که آن را عمومِ عَرَضِ عامِ لاحق فرا می‌گیرد.

برخی اَز فرزندان حکمت و تحقیق، از آنان و از این سخنشان به‌شگفت افتاده و گفته: اینان در احتجاج و اقامهٔ دلیل بروجود صانع تعالی، با فرزندان حقیقت (موحدین حقیقی) در این‌باره موافقت دارند که جهان، ممکن است و نیازمند به سببی مرجِّح و برتری دهنده، سپس اگر در ممکن بودن بحث و گفتگو کنند گویند: آن عبارت از نفس چیزی که بدان چیز اضافه و نسبت داده می‌شود، این سخن مانند اینْ است که گویند: جهان نیازمند به صانع است، برای اینکه جهان، جهان است.

قاعده‌ای اشراقی

شیخ اشراق قاعده‌ای وضع کرده تا آنکه امکان و آنچه شبیه آن است اوصافی عقلی

۱. در «تصالح اتفاقی» گفته آمد که آنها وجود رابط اند و در ذات خود وجودی ندارند، این در مواد سه‌گانه ظاهر و روشن است، ولی در وجود و وحدت این‌گونه نیست، مگر آنکه مراد از وجود، وجود اثباتی و معنی مصدری باشد. «سبزواری»

باشند که در اعیان هیچ صورتی نداشته باشند و آن اینکه: هر طبیعت عامی وقتی که دارای صورت خارجی باشد، اقتضای نوع خودش را می‌کند، یعنی به‌طور مسلسل و پشت سرهم و مترادف و پی‌درپی تکرار پذیرفته و از آن ـ در وجود ـ زنجیره‌هایی باهم ـ تا بی‌نهایت ـ مانند وجوب و وجود و امکان و وحدت پدید می‌آید که موجود در اعیان نیستند؛ پس همان‌گونه که برای وجود اگر صورتی عینی و خارجی ـ آن‌سوی ماهیتِ موجود ـ وجود داشته باشد، آن‌صورت عینی دارای وجود عینی خواهد بود و برای وجودش نیز وجود دیگری ـ تا بی‌نهایت ـ وجود خواهد داشت؛ سپس مجموع زنجیره را نیز وجود دیگری خواهد بود که دوباره تا بی‌نهایتِ دیگر تسلسل خواهد داشت و همین‌طور ادامه پیدا خواهد کرد، و برای وجودِ اصل، حصولی جز به‌واسطهٔ حصول همگی آنها نخواهد بود[1].

وحدت هم‌چنین است، یعنی اگر در اعیان ـ آن‌سوی ماهیت ـ باشد، برای ماهیت هم ـ غیر از وحدت ـ وحدتی است و برای وحدت هم غیر از آن وحدت دیگری است، و برای وجود هم وحدتی است و برای وحدت هم وجودی است، در این‌صورت ـ بی‌نهایت ـ پی‌درپی و دوچندان می‌گردد؛ و این امر در امکان و وجوب هم این‌گونه است، یعنی از امکان و وجود زنجیرهٔ دیگری بر صورت دوچندان شدن پدید می‌آید، پس برای امکان، وجودی است و برای وجودش نیز امکانی است، چون اگر وجوب داشت، عارض نبود؛ و آن‌سوی این زنجیره‌ها ـ تا بی‌نهایت ـ زنجیره‌هایی بین امکان و وجوب به‌غیر و بین وجود و وجوب و بین وحدت و وجوب در دوچندان شدن هست.

بنابراین هر مفهومی که این‌گونه باشد، در اعیان صورتی نداشته و آن (مفهوم) به‌حسب اعیان، چیزیِ آن‌سوی ماهیت می‌باشد؛ در این‌صورت این امور طبیعت‌هایی انتزاعی و اعتباراتی ذهنی هستند که مقابل آنها درخارج چیزی نیست و دارای حدّی متعیّنِ در ذهن که در آن حدّومرز ایستاده و نزد خرد از تکرّر در حصول، بدان تخصیص و ویژگی یابد نیست.

کنجکاوی و اصلاح سخن

آنچه که این قاعده را سست می‌کند اموری چند است: از جمله آنکه: نزد آنان که

۱. این برمبنای مذهب این شیخ متألّه است که قایل است: هر مجموعی جداگانه موجود است. «سبزواری»

قایل به استواری و درستی این قاعده‌اند واجب تعالی وجودی ناب و وجوبی خالص است که قائم به‌ذات خود و واجب به ذات خویش است، چه‌رسد که تا در اعیان باشد، در این‌صورت دربارهٔ وجود و اینکه گویند وجود اعتباری محض است و صورتی در خارج و عین ندارد، نقض سخن و قاعدهٔ خودشان را کرده‌اند؛ در حالی که ذات باری‌تعالی نزد آنان «صورةالصور» واصل حقایق است.

از آن جمله آنکه: قانون‌گذار این قاعده و مخترع آن قایل است که یک مفهوم و یک‌معنی جایز است که گاهی صفت چیزی باشد و گاهی به‌ذات خود متحصّل و متقوم باشد [1]، خلاصه آنکه در گونه‌های کون (وجود) و حصول متفاوت، و در شکل‌های قوه و ضعف و کمال و نقص باهم اختلاف دارند، بنابراین همانند این امر در برخی از این معانی جایز است، همچنان که در وجود و وحدت و قبولِ آن‌دو مر اطوارِ گوناگون را در تحقق و ثبوت، و شکل‌های متفاوت را در فزونی و کمی، این مطلب را بیان داشتیم؛ پس نهایت کمال هریک از آن‌دو (مفهوم و معنی) این است که ذاتِ احدیِ قیومِ واجبِ بالذات باشد و غایت نقص و کمی آن‌ها اینکه؛ اعتباری عقلی و معنی رابطی بوده و حقیقتی متأصل در مقابل خود نداشته باشد.

پس موجودیتِ ماهیاتی که به‌ذات خود حقیقتی ندارند فقط به‌واسطهٔ وجود است ـ نه به‌ذات خویش ـ و موجودیت وجود به‌ذات خودش است، برای اینکه ذات وجود حقیقتی است که ماهیات بدان موجودیت می‌یابند، پس چگونه دارای حقیقت نیست؟ در حالی که حقیقتش عین ذاتش می‌باشد؛ و در موجودیت خود نیازمند بوجود نیست تا آنکه وجود دوچندان شود، ولی عقل برای آن (ماهیات) موجودیت دیگری اعتبار می‌کند: همچنان که در حقیقت نور ـ آن‌گونه که روش او (شیخ‌اشراق) می‌باشد ـ اعتبار می‌نماید؛ زیرا حقیقت نور عبارت است از ظهور اشیاء و ظاهر کنندهٔ آنها، پس اشیاء، به‌نور ظاهراند و نور به‌ذات خودش ظاهر است نه به نوری دیگر تا آنکه انوار تا بی‌نهایت دوچندان شوند، ولی عقل این بهره را دارد که برای نور نورانیّت اعتباری

۱. مانند نور که نزد او (شیخ اشراق) انوار جوهری و عرضی است که حقیقت آنها یکی می‌باشد، و درباب الهیات خواهد آمد که علم و قدرت و اراده و امثال اینها در مرتبه‌ای «کیف» و در مرتبهٔ دیگر «جوهر» و در مرتبه سوم «واجب بالذات» می‌باشند. «سبزواری»

فرض می‌نماید و برای نورانیتِ نور، نورانیتِ دیگری، و همین‌طور ادامه دارد تا آنکه به‌واسطهٔ قطع شدن اعتبارات و نگرش‌های آن منقطع گردد.

و سخن در وحدتی که عبارت از صفت عینی است نیز همین‌گونه می‌باشد، چون آن (وحدت) ذاتاً عین وجود است و از جهت مفهوم غیرآن، و بسیار می‌شود که چیزی غیر از مفهوم خود و آنچه از آن درعقل حصول می‌یابد، دارای حقیقت و ذاتی هست، مانند وجود و صفات کمالی وجود؛ و گاه هست که چیزی فقط دارای مفهوم است و در خارج و عین آن را حقیقتی نمی‌باشد، مانند امکان و امتناع و اجتماع دو نقیض و شریک باری‌تعالی و امثال اینها و همین‌طور سلوب و اضافات و نسبت‌ها؛ و بسا که مفهومات متعدد، به‌یک وجود موجود باشند، بلکه با یک حقیقت متحد باشند، مانند مفهوم‌های علم و قدرت و حیات، که عین وجود حق‌تعالی هستند.

و با این (برهان) آنچه را که این شیخ بزرگوار در کتاب مشارعات بیان داشته و آن را با قوه و متانت توصیف کرده و گفته: ما با آن کس که قایل به موجودیت نفس وجود است مدارا کرده و می‌گوییم: حال وجود و وحدت نزد شما، در بودن آن‌دو در اعیان یکی است، و نزد ما هریک از آن دواعتبار عقلی است، و گرفتم که شما زنجیرهٔ بی‌نهایت را در وجود، به‌عنوان موجودیت نپذیرفتید، ولی شکی نیست که وجود و وحدت دومفهوم مختلف‌اند و هر یک بدون دیگری تعقل می‌شوند، بنابراین هیچ‌وقت معنی وحدت، به وجود باز نمی‌گردد و معنی وجود به وحدت باز نخواهد گشت.

گوییم: وقتی که وجود، موجود باشد دارای وحدت است، و چون وحدت موجود باشد، آن را وجودی است که آن وجود دارای وحدت دیگری است که موجود به وجود دیگری می‌باشد و همین‌طور ادامه خواهد داشت، در این‌صورت ضرورتاً زنجیره‌ای مترتّب و بی‌نهایت از وجودِ وحدت و وحدتِ وجود لازم می‌آید، و کافی نیست که گفته شود: وحدتِ وجود آن است و یا وجودِ وحدت این است، برای اینکه مفهومِ وجود غیر از مفهوم وحدت است و هیچ‌گاه دوچیز در نفس خود یک‌چیز نخواهد بود؛ این خلاصهٔ سخن او در این مرام و روش بود.

مبنای شیخ بر این است که امکان ندارد مفهومات مختلف از یک مصداق و یک

ذات انتزاع گردد؛ و محال [1] و ممتنع بودن این امر ثابت و مسلّم نیست، برای اینکه یک امر و یک حقیقت ـ از یک حیثیت ـ بسا که فرد و مصداقی برای مفهومات متعدد و معانی مختلف باشد، مانند بودنِ وجود «زید» معلول و معلوم و مرزوق و متعلّق [2]، برای اینکه اختلاف این معانی موجب آن نمی‌شود که برای هریک از آنها وجود جداگانه‌ای باشد، و یا مانند اختلاف صفات حقیقی الهی که به‌اتفاق تمامی حکما عین وجود احدی و یکتای الهی‌اند؛ خلاصه آنکه تنها تعدّد مفهومات موجب آن نمی‌شود که حقیقت هریک از آنها و گونهٔ وجودش، غیر حقیقت دیگری و وجودش باشد، مگر به‌دلیل دیگری غیر از تعدّد مفهوم و اختلاف آن، که موجب آن می‌شود که ذات هریک از آنها غیرذات دیگری باشد.

و آنچه که این سخن را تأیید و یاری می‌کند سخن شیخ‌الرئیس ابن‌سینا است که در الهیات شفا گفته: عاقل و معقول بودن چیزی، موجب دوگانگی نه در ذات و نه در اعتبار نمی‌شود، و اینکه متحرک وقتی چیز محرکّی را اقتضا کرد، نفس این اقتضا موجب آن نمی‌شود که چیز دیگری باشد و یا همان باشد، بلکه نوعِ دیگری از بحث موجب آن می‌گردد، و روشن می‌شود که محال است متحرک، محرک باشد، و لذا محال و ممتنع نیست که گروهی برای آنها تعدد تصورکنند که در میان اشیاء چیزی هست که به‌ذات خود محرک است، تا هنگامی که برهان بر امتناع و محال بودن آن اقامه شود و نفس تصور محرک و متحرک موجب این نمی‌شود، و همین‌طور دو مضاف، که دو بودن آن‌دو، برای امری دانسته می‌شود، نه برای نفسِ نسبت و اضافهٔ فرض شدهٔ در ذهن؛ پایان سخن ابن‌سینا.

گویم: معنی سخن او اینکه: تنها اختلاف معانی و مفهومات مقتضی آن نمی‌شود که ذوات آنها متعدّد و یا متحد شود، بلکه نیاز به نظری جدید و تازه و برهانی غیر از اختلاف مفهومات که اقتضای تعدّد و یا وحدت آنها را در ذات و حقیقت می‌کند دارد؛

۱. سخن صدرالمتألهین است. «م» ۲. اگر گفته شود: حیثیت معلول بودنش غیر حیثیت معلوم بودنش است. گوییم: این حیثیت است که منشأ انتزاع معلولیت است، خواه اصلی باشد و یا اعتباری، لازم می‌آید که از آن برای واجب تعالی معلومیت انتزاع گردد، وگرنه چیزی از علم محیط او پنهان و غایب شده است، و خداوند از آنچه گویند برتر است ـ برتری بسیار ـ و این امر در بسایطی که مرکبات بدانها منتهی می شوند آشکارتر است. «**سبزواری**»

پس همان‌گونه که مفهوم تحریک غیر از مفهوم تحرکّ است و مفهوم پدر بودن غیر از مفهوم فرزند بودن است، همین‌طور مفهوم عاقل بودن غیر از مفهوم معقول بودن می‌باشد؛ ولی نظر و برهان به امثال اوّلی ـ به تعدّد ذوات ـ حکم می‌کنند، نه دوّمی، بلکه حکم می‌کنند که عاقل بودن ذات مجرد، عین معقول بودن آن است ـ به‌حسب ذات و وجود ـ با اختلاف آن‌دو به‌حسب مفهوم ـ بدون شک و دودلی ـ در این مقام محکم بایست که در اینجا بسیار از گامها لغزیده است.

در این صورت سستی قاعدهٔ او در برخی از این امور آشکار شد، مانند وحدت و وجود، و اثبات آن (وحدت) به سبب نبودن آن (وجود) در خارج، پس آن (وحدت) را تأثیری در آنچه که غیرآن است نمی‌باشد؛ و (سستی) بیان اینکه آن (وحدت) اعتباری و عقلی است، پس لازم است که از غیرآن یاری گرفته شود (آشکار شد) و پیش از این اشاره به‌چگونگی الحاق این معانی به‌حقایق و ماهیاٰت گفته آمد، برتو باد به نیک اندیشیدن و قوی فکر کردن.

سپس (گوییم:) پیش از این دانستی که امکان وصف ماهیت است، به‌اعتبار نگرش به آن از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم (یعنی خودش خودش است) با قطع‌نظر از انتسابش به‌فاعلی تام، و مشخص است که آنچه ماهیت مأخوذ و اعتبار شده بر این وجه توصیف بدان می‌شود، امری عینی نبوده و بلکه اعتباری محض است.

و نیز (گوییم:) امکان، مفهوم سلبی آن است، و سلب‌ها از آن‌جهت که سلب‌اند، بهره‌ای از وجود ـ نه در خارج و نه در ذهن ـ ندارند.

و چیزی که باعث رسوایی گروه مجادله‌گر که قایل‌اند: امکان موجودی عینی و خارجی بوده و آن‌سوی ماهیت می‌باشد شده، نگرش در معلول اول است که ممکن‌الوجود می‌باشد، چون آن نزد اینان از پدیده‌ها و حوادث ذاتی است و ناگزیر باید نخست امکان یابد و سپس وجود یابد؛ برای اینکه برتری دادن وجود به‌واسطهٔ غیر، تصورش، جز پس از آنکه شئی در نفس خودش ممکن باشد محال است، و چون امکان بر وی پیشی گرفت، در این‌صورت امکانش نیز ممکن می‌باشد، به‌واسطهٔ محال بودن واجب بالذات بودنش، چون آن صفتی است متعلق به‌غیر خودش، و نیز به‌واسطه ممتنع و محال بودن تحقق دو واجب، پس چون ممکن شد، ناگزیر از برتری دهنده و

علّتی است، پس اگر برتری دهنده‌اش واجب‌الوجود به‌ذات خویش باشد، در این‌صورت دومحال لازم می‌آید:

یکی از آن‌دو واحد بودن است، به‌طوری که شئی و امکان آن از آن حصول می‌یابد، و حصول دوچیز از واحد (حقیقی) درخواست دوجهت در او را می‌کند، و این در ذات احدیت محال است.

و دومی آنکه: امکان ممکن بستگی به‌فعل فاعل داشته است، بنابراین امکان ممکن بستگی به‌غیرخودش داشته و دارای علت است، در حالی‌که دانستی امکان، علت نداشته و بستگی به‌غیر ندارد، تاچه رسد که معلّل به‌غیر ذات ممکن باشد.

هیچ‌یک از آنان را نرسد که گوید: امکان، بر معلول اول و دیگر ازلی‌ها پیشی نمی‌گیرد، زیرا لازم می‌آید که امکان، پس از آنکه شئی وجود پیدا می‌کند حصول یابد، در این‌صورت اعتراف کرده که ممکنات دارای حدوث ذاتی‌اند و امکان آنها بر وجوبشان که به‌واسطهٔ غیرخودشان برایشان حصول پیدا می‌کند پیشی دارد، زیرا وجوبِ به‌غیر بستگی به امکان شئی در نفس خود دارد، برای اینکه حال شئی در نفس خود از نفس خود، برحالش از غیر خودش پیشی دارد.

این عُذر هم پذیرفته نیست که گفته شود· امکان ازلی‌ها دارای معنای دیگری غیر از امکان در غیر ازلی‌ها است. (چون گفته می‌شود:) امکانِ حقیقی که قسیم وجوب و امتناع است، چیزی از معلولات از آن بیرون نیست، برای اینکه اگر ابداعیاتِ دائمی، در ذات خودشان ممکن ـ به‌معنای قسیم واجب و ممتنع ـ نبودند، باید به‌ذات خودشان واجب، و یا ممتنع به‌ذات خویش بودند، در حالی که این‌گونه نیست.

این عذر هم که در برخی از رساله‌های شیخ‌الرئیس ـ ابن‌سینا ـ که به‌نام: انصاف و انتصاف آمده هم سودی ندارد که گفته: وجودِ حقِ اول، به معلولات توانایی و مرتبهٔ پیشی گرفتن امکان را بر آنها نداده است. (چون گوییم:) سخن در پیش بودن زمانی نیست تا آنکه فرقِ بین مُبدِع و کاین ـ در پیش بودن امکان بر یکی از آن‌دو غیر دیگری ـ حصول پیدا کند، بلکه سخن در پیش‌بودن ذاتی و یا طبیعی است.

و شکی نیست که امکان، اگر امری در عین (خارج) و وجودِ به‌غیر باشد، مشروطِ به امکان در نفس خود است، و آنچه که ذاتی شئی است برآنچه که از غیرذات خودش

است پیشی دارد، به‌ویژه اگر آنچه که از غیرذات خودش است مشروط به آنچه که ذاتی شئی است باشد؛ بنابراین قایلان به موجودیّتِ امکان را هیچ گزیری جز گردن نهادن بر آنچه که در جواب عذرهایشان بیان داشتیم نمی‌باشد و آن اینکه: امکان و امثال امکان، موجوداتی برای غیرخود، و معدوماتی در ذات خودشان هستند، زیرا اگر امکان در نفس خود، صورتِ موجودی داشت و این صورت برای غیرخودش ـ مانند دیگر اعراض خارجی که در اعیان صورتهایی دارند ـ حاصل بود، از لوازم ماهیات ـ با قطع‌نظر از ملاحظهٔ وجود و عدم با آنها ـ نبود، برای اینکه مطلقاً، لازمِ ماهیات ـ خواه به معنی مصطلح باشد و یا نباشد ـ لازم است که عقلی باشد.

و نیز (گفته‌اند:) اگر امکانِ ممکن را صورتی عینی و خارجی بود، الحاقِ وجودِ به‌غیر به ماهیت محال بود، برای اینکه «لاضرورت» وجود و عدم وقتی حالِ وجودیِ خارجی بود، مسلّماً حالِ ماهیت موجود هم خواهد بود، پس منافی ضرورت یکی از آن‌دو که صفت خارجی هم هست می‌باشد.

(گوییم:) آری! اگر امکان، صفت ماهیت ـ به‌اعتبار ملاحظه‌اش در نفس خودش با قطع‌نظر از آنچه که وجود و عدم آن مستند بدان است ـ باشد، اثبات آن (صفت) برای ماهیّتِ مأخوذ و اعتبار شده زیانی ندارد، بنابراین وجه، وجود و عدمی که حاصل آن (ماهیت) است، از ذاتش نبوده و از غیرذاتش می‌باشد، پس درواقع موضوع دوصف، متعدّد است و الحاق شدهٔ به دوصفت مختلف می‌باشد.

و اما آنجا که گفته شده: امکانِ ممکن عبارت است از «لاضرورت» او و «لاضرورت» عدمش که (وجود و عدم) ناشی از ذات ممکن است که نسبت به ذات او قیاس می‌شود؛ سستی این سخن روشن است، برای اینکه ملاک قسمت به واجب و ممکن و ممتنع، حال شئی است باقیاس به طبیعت وجود ـ مطلقاً ـ بدون مقید کردنش به‌قیدی و مقایسه‌اش با چیزی.

بیان اشکال‌ها و رهایی از آنها

آنان که می‌گویند: امکان و امثال آن مانند وجوب و وجود و شیئیت و وحدت، اینها را صورتی در اعیان است و هویّتی زائد بر ذات ممکن و واجب و موجود و واحد و

شئی دارد؛ بسا که بر این ادعاشان دلایلی اقامه می‌کنند:

نخست گویند: ما وقتی بر چیزی حکم می‌کنیم که این چیز در اعیان ممکن است، جدایی و تفرقه‌ای را بین این و بین آنچه که حکم می‌کنیم که آن ممکن است، در ذهن ادراک می‌کنیم، این نیست جز آنکه ممکنِ خارجی، امکانش در خارج است و ممکن ذهنی، امکانش در ذهن، و امثال آن را بر این قیاس کن.

دوم اینکه گویند: اگر شئی در اعیان ممکن نباشد، هرآینه در اعیان یا ممتنع است و یا واجب، چون شئی را گریزگاهی جز از یکی از این اوصاف نمی‌باشد، اگر موجودِ در اعیان نباشد، ناگزیر باید معدوم باشد، و اگر واحد نباشد حتماً باید کثیر باشد، در این‌صورت لازم می‌آید محکومٌ علیه، ممکن و یا موجود و یا واحد در اعیان ـ ضروری وجود و یا ضروری عدم ـ و معدوم و کثیر باشد، و این تناقضی محال است.

سوم اینکه گویند: اگر این اشیاء محمولات ذهنی و اوصافی عقلی باشند، نه اموری عینی در ذات حقایق و موجودات، ذهن را رسد که آنها را به‌هر ماهیتی که هم‌آهنگی و اتفاق دارد اضافه و نسبت دهد، بنابراین هر مفهومی، مانند شریک باری‌تعالی و جمع‌آمدن دو نقیض و عدم مطلق، اگرچه از ممتنعات است ممکن می‌باشد، و غیراینها را بر این قیاس کن.

چهارمِ آن اختصاص به امکان دارد و آن اینکه: هرحادثی را سزد که امکان برآن پیشی داشته باشد و آن را فاعل جز برای آنکه ممکنِ در اعیان است پدید نیاورده است، نه برای اینکه آن تنها ممکنِ در ذهن است، وگرنه وی را جز در ذهن تحقق و ثبوتی حاصل نبود؛ پس هرچه که درخارِج وجود دارد، ناگزیر از این است که آن را در خارج امکانی باشد.

اینها دلایل محکمی است که کسی پیش از ایشان بیان نکرده بود و آن اینکه: امکان و دیگر امور عقلی و اوصاف ذهنی و آنچه در این روند است، دارای صورت عینی‌اند، ولی خواهان حقیقت را سزا است که این دلایل را این‌گونه جواب دهد که: مسلّم است که امکان و امثال آن اموری زاید بر حقایق‌اند که آنها در عقل بدان حقایق اضافه و نسبت داده می‌شوند، یعنی وقتی عقل مثلاً ماهیت انسان و یا غیرآن را ملاحظه می‌کند، آن را در حدّ نفس خودش (ماهیت انسان) می‌یابد، به‌گونه‌ای که امکان، ذات و ذاتی آن

(ماهیت انسان) نمی‌باشد، و همین‌طور دیگر صفاتی که نه نفس ماهیت‌اند و نه جزئی از آن.

اما اینکه این امور زاید صورتهایی در اعیان دارند، مسلّم نیست، مگر در صفتی که همان وجود است، و همین‌طور وحدت شخصی، که نفسِ حقیقت وجود است، نزد استواران در علمِ برهان، اختصاص به‌وجود داشته و این دلایل تأثیری در اینکه وجود را صورتی در اعیان است ندارند، بلکه آن‌چیزی است که ما به‌واسطهٔ الهام غیبی و تأیید ملکوتی و یاری معنوی و توفیق آسمانی حاصل کرده‌ایم.

و آن‌کس که گفته: آن ممکن و یا موجود در اعیان است؛ درخواست این را دارد که امکان و یا وجودش در اعیان نادرست است، چون از درستی حکم ما بر چیزی که ـ آن‌چیز ـ ممکنِ در اعیان است، لازم نمی‌آید که امکانش در اعیان واقع باشد، زیرا دانستی که وجود رابط گاهی از وجودِ در نفسِ شئی جدایی پیدا می‌کند، بلکه ممکن، از طرف ذهن محکوم است براینکه در اعیان ممکن است ـ همچنان که گذشت ـ و نیز محکوم است بر اینکه از طرف آن (ذهن) در ذهن، ممکن است، پس امکان، صفتی ذهنی است، ـ یعنی گونهٔ وجود خاصِ بدان در ذهن ـ ولی عقل گاهی آن را نسبت به آنچه که در خارج است می‌دهد و گاهی به آنچه که در ذهن است، و گاه دیگر مطلقاً حکم به برابر بودن نسبت عین و خارج به ذهن می‌کند.

و همانطور که برای هیچ‌کس پیش نمی‌آید که پندارد امتناع، اگر در اعیان صورتی نداشته باشد، ممتنع در اعیان، ممتنع در آن (امتناع) نیست، و اگر امتناع در اعیان نداشته باشد، یا واجب است و یا ممکن؛ و همین‌طور او را نرسد که گوید: در حجت و دلیل دومی بیان نشد؛ بلکه امتناع و وجوب و امکان حالشان در اینکه آنها از اوصاف عقلی هستند، آن اوصافی که صورتی در اعیان ندارند ـ با اتصاف اشیاء بدانها در اعیان و اذهان هردو ـ یک‌حال است، پس دلیل و حجت اولی و دومی باطل است.

و اما آنچه صاحب کتاب حکمت الاشراق در کتاب مطارحات، در ابطال اینکه امکان و وجوب و امتناع و وجود دارای صورتی در اعیان هستند آورده که: حال آنها مانند حال معقولات ثانیه ـ مانند کلی و جزئی و ذاتی و عرضی و جنسی و فصلی و غیراینها از موضوعات علم منطق ـ می‌باشد، یعنی اشیاء، در اعیان اتصاف بدانها پیدا

می‌کنند، و آنها را در اعیان صورتی نیست، بنابراین منافاتی بین اینکه «زید» جزئی باشد و «انسان» کلیِ در اعیان باشد، و بین اینکه کلی و جزئی بودن از اموری است که تحقق و ثبوتشان دز اعیان محال و ممتنع است نمی‌باشد.

حال در اتصاف چیزی به امکان و امتناع و همانند این‌دو همین‌گونه موردنظر است، برای اینکه قیاس امکان و امتناع و امثال این‌دو به‌کلی و جزئی و همانند این‌دو، قیاس بدون جامع است، چون مصداق اتصاف اشیاء به‌موضوعات علم منطق جز گونهٔ وجود ذهنی آنها نمی‌باشد، برعکس اتصاف به امثال این اوصافی که در علم کلی گفته می‌شود، زیرا آنها به‌حسب حال ماهیت درخارج است، اگرچه ظرفِ تحقق و ثبوت آنها در نفس خودشان، فقط ذهن است و بس.

و اما حجت و دلیل چهارمی که اختصاص به امکان دارد، گوییم: اگر مراد از امکان، کیفیت استعدادی است که شئی را به بخشندهٔ وجودش نزدیک می‌کند و برای پذیرش فیض و وجود از فاعل تامّش ـ از جهت تحصیل مناسبت و ارتباطی که ناگزیر بین بخشنده و گیرنده هست ـ آماده می‌سازد، اکنون آن را می‌پذیریم که برای هر حادث زمانی که درخارج موجود است، امکانی به این معنی که سابق برآن باشد وجود دارد (که در خارج موجود است) تا موقع بیانش برسد.

و تحقیق سخن اینکه: به‌هر معنایی که درباره‌اش گفته شود، وی از موجودات خارجی است، و اگر مراد از آن، آن چیزی باشد که به‌حسب نفس ذات نه موجود است و نه معدوم، مسلّم است که امکان ذاتی ـ به حسب اعتبار ذهنی و نگرش عقلی ـ بر وجود پیشی دارد، تا جایی که ممکن، اگر عدمِ زمانیِ پیش‌بر وجودش را هم نداشت، عقل، تصور حالت «لاکونه ـ نبودن آن را» می‌کرد، لذا گوییم:

این تصور نمی‌شود که برای هر حادث، امکانِ عینی و خارجی هست که بر وجودش پیشی دارد، برای اینکه ممکنات نامتناهی‌اند و درآینده حوادث و پدیده‌های نو و نامتناهی که به‌گونهٔ حصول و یکی پس از دیگری است وجود دارد، مانند حرکات اهل بهشت و کیفر دادن‌های اهل دوزخ، چنان که شرایع الهی بیان داشته و برهان علمی برآنها اقامه شده است، پس اگر لازم بود که برای هر حادثی و یا آنچه که در مقام حدوث است امکانی خاص آن ـ آن‌گونه که موجب این حجت و دلیل شده ـ وجود

داشته باشد، در آن صورت امکانات نامتناهی در ماده حاصل می‌آمد، و اگر برای برخی از حوادث و پدیده‌ها امکانی نباشد، در آن‌صورت حوادثی هست که امکان برآنها پیشی نداشته، لذا ـ بنابر اقتضای حجت و دلیل ـ لازم می‌آید که به ممتنع و یا واجب الحاق گردد.

برخی از آنان قایل به حصول زنجیرهٔ امکانات نامتناهی‌اند و گویند: آن زنجیره مترتب نیست بلکه متکافی و برابر است، برای هر حادثی امکانی هست که اختصاص بدان دارد، ولی ما بیان خواهیم داشت که امکانات نامتناهی از دو وجه محال است:

وجه نخست اینکه: امکان یک معنی بیش نیست، و ممکن ـ از آن‌روی که ممکن است ـ و از روی طبیعت امکان، غیرمختلف است، و اختلاف این طبیعت امکان ندارد که از جهت هیولایی که حامِل امکانات است باشد، و آن ـ همان‌گونه که خواهی دانست ـ قوهٔ خالص و ابهام مطلق است، بنابراین اختلاف امکانات ذاتی جز به‌واسطهٔ آنچه که امکانات آن است نمی‌باشد، و آنها حوادث و پدیده‌های جدیدی هستند که پس از نامتناهی بودن معدوم‌اند، و محال است که چیزی به‌سبب اضافه و نسبتش به‌چیزی معدوم امتیاز پیدا نماید، برای اینکه چیزی که دارای ذات نیست، بدان، چیزی از چیز دیگر امتیاز و جدایی پیدا نمی‌نماید.

کسی را نرسد که گوید: ما وقتی که این امور نامتناهی را تعقل کردیم، اضافه و نسبت دادن امکانات نامتناهی بدانها جایز است و بدان (تعقل) برخی از امکانات از برخ دیگر امتیاز و جدایی پیدا می‌کند.

چون گوییم: این ممتنع و محال است، نخست به‌واسطهٔ محال بودن تحصیلِ عقل مر اموری را که از جهت شمار نامتناهیِ بالفعل بوده و در ذهن مفصل؛ آری! جایز است که به‌گونهٔ اجمال امکانات نامتناهی بر ذهن خطور کند، و فرق است بین آنچه که به ذهن انسان، شمار نامتناهیِ مطلقِ کلی خطور کند، و بین آنچه که در نفسش حصول پیدا کند و در ذهنش شمار نامتناهی بالفعل تفصیل یابد، زیرا این امر محال است ـ نه آن ـ و چون ما امکاناتِ نامتناهیِ مجمل را به ازاء حوادث و پدیده‌های نامتناهی مجمل خطور دادیم، نسبت هریک از آن‌دو به دیگری برابر است، بنابراین هیچ امکانی از امکان دیگر امتیاز نداشته، همچنان که هیچ حادثی از حادث دیگر جدایی ندارد.

دوم آنکه: سخن او ـ بر تقدیر پذیرفتن ـ درواقع اعتراف است به آنچه که مقصود ما است، برای اینکه ظرف حصول به‌عینه ظرف امتیاز است، پس چون امتیاز بین امکانات جز به حسب عقل و تصور آن نیست، بنابراین ظرف تحصّل و تحقق آن جز در ذهن نمی‌باشد، برای اینکه تعقل ما مر امتیاز امکانات را ـ اگر فرض کنیم که امتیاز آنها به حسب اعیان واقع است ـ تابع نفسِ امتیاز آنها است، و چون امتیاز بین آنها به نفسِ تصور عقل و اعتبار آن حصول پیدا کرد، موقوف بودن چیزی بر نفس خودش و تابع بودن شئی مرنفس خود را لازم می‌آید و این امر محال است.

وجه دوم اینکه: اگر ما اصل ماده‌ای را که حامل امکانات نامتناهی است به دوقسمت قطع کنیم، یا این است که در هریک از دوقسمت، امکاناتی نامتناهی باقی می‌ماند که آنها به‌عینه امکاناتی هستند که بودند، و یا آنکه برای آن (ماده حامل) در آن حال امکاناتی نامتناهی حادث و پدید می‌آید، و یا آنکه در هریک از آن‌دو، امکاناتی متناهی باقی می‌ماند؛ اقسام تالی‌ها(ی قضیه منطقی) باطل است، همین‌طور مقدمه‌ها(ی قضیه) باطل است.

اما باطل بودن اول: به‌واسطهٔ مستلزم بودن آن است مراینکه یک‌چیز به‌عینه، در یک حال، موجود در دو محل باشد و این محال است.

اما باطل بودن دوّمی: برای آن است که وقتی در هریک از آن‌دو، امکانات، حادث و پدید آید، امکانات دیگری برآنها پیشی دارد، چون آنها خود نیز از حوادث‌اند.

سپس (گوییم:) اگر (امکانات) حادث باشند، نیاز به امکاناتِ حادثِ دیگری است، زیرا فاعل، هیچ مرتبه و طبقه‌ای از آن را پدید نمی‌آورد مگر آنکه پیش از آن ـ در حالت قطع ـ طبقاتی نامتناهی حصول پیدا کرده باشند، و موقوفِ در یک حالت، بر مترتب نامتناهی، وقوعش ممتنع و محال است؛ و نیز لازم می‌آید حوادثی که امکانات آنها این امکانات حادث است، پیش از حدوث امکاناتشان ممتنع باشند، البته طبق دلایلی که بیان کرده‌اند که: آنچه در خارج دارای امکان نیست، لازم است که ممتنع باشد، بنابراین انقلاب و دگرگونی اشیاء، از امتناع ذاتی به امکان ذاتی لازم می‌آید.

سوم آنکه: مجموع دوعدد متناهی، عدد متناهی است، پس امکانات در یک ماده و اَصل، تناهی می‌پذیرند، در حالی که حوادث و پدیده‌ها در هر یک تناهی نمی‌پذیرند؛ و

این پندارها نابجا است که فرض شود در هریک از دوجزء، امکاناتی نامتناهی است که حادث نیستند، بلکه آنها نصف مرز نامتناهی‌اند که در کُل (یک‌ماده و اصل) بوده، برای اینکه قسمتِ در جسم، نامتناهی است، پس در مقامِ هر قطعی، آنچه که در قطع اولی لازم می‌آمد لازم می‌آید.

و این‌گونه نیست که امکانات هنگام قسمت شدن حادث گشته و پیدا شود ـ همچنان که فرض شده بود ـ چون اگر این‌گونه بود لازم می‌آمد که پیش از تقسیم شدن، از جهت محل و مکان از هم امتیاز و جدایی داشتند تا آنکه پس از تقسیم‌شدن برخی از آنها در یک‌جزء و برخ دیگر در جزء دیگر باقی می‌ماندند، یعنی به‌واسطهٔ انتقال نیافتن اعراض و حادث نبودن امکانات ـ همچنان که مورد فرض بود ـ و اگر از جهت محل و مکان از هم امتیاز و جدایی داشته و از حیث شمار بالفعل هم نامتناهی باشند، باید در جسم بخش‌هایی نامتناهی باشد که به‌واسطهٔ اعراض خود که عبارت از امکانات است ازهم متمایزِ بالفعل باشند، در این صورت لازم می‌آید که یا اجزایی تجزیه‌ناپذیر باشند ـ که این محال است و برهان بر امتناعش به‌زودی خواهد آمد ـ و یا مقادیری هستند که از جهت شمار نامتناهی‌اند و مستلزم مقدارِ نامتناهی مر مجموع ترکیب یافتهٔ از آنها را، و این نیز که بیانش به‌زودی خواهد آمد، محال است؛ پس چگونه جایز است در یک جسمی که از حیث مقدار متناهی است، محل و مکانهایی باشد که به‌واسطهٔ اعراض خود که قائم بدان محل‌ها، و از حیث شمار بالفعل هم نامتناهی‌اند متمایز و جدای از هم باشند، با اینکه بین محدوده‌ها محصور و محدوداند؟ سخن به‌عینه در هریک از آنها به‌حسب امکان قسمتش خواهد آمد.

پاسخی که به قایلان این سخن که: امکان حادث در خارج موجود است؛ داده‌اند اینکه: لازم امکانِ شئی اضافه و نسبت دادنش است بدان، و چون صفتی عقلی باشد، لازم می‌آید که اضافه و نسبتش به امری معقول باشد که در عقل بدان اضافه و نسبت داده می‌شود، برعکس آن که صفتی عینی باشد، چون لازم می‌آید که نسبتش به موجودی خارجی باشد، برای اینکه نسبت خارجی به معدوم خارجی نادرست است؛ آری! عقل را این بهره هست که صورت شئی‌ای را که امکان حصولش در خارج هست تصور کند و موصوف به دُرست بودن و یا نبودن آن کند، یا به حسب حالش در نفسش

ـ همچنان که در امکان ذاتی است ـ و یا به حسب اسباب وجود و استعداد قابل آن و نبود اَضداد و برطرف کردن موانع از ماده و اصلش که آماده برای آن است ـ همچنان که در امکان استعدادی می‌باشد ـ .

۱۰
فصلی
که در آن خواص ممکن بالذات بیان می‌شوند

ما بیان خواص واجب بالذات را برای بخش ربوبیات گذاردیم، چون درخور بیان آن روش و اسلوب دیگری در حکم نظری است، این به‌جهت عظمت و برتر بودن آن مطلب است از اینکه در بیان احکام مفهومات کلی و خواص معانی عقلی انتزاعی واقع گردد، مگر مقدار کمی از آن که درستی روش علمی موقوف بدان، و عبادت عقلی بستگی بدان پیدا می‌کند، و این همان است که بیانش گذشت و دوباره در روشی قدسی و سلوکی علوی بدان باز خواهیم گشت.

بهره برگرفتنی

همچنان که ضرورت ازلی برابر با بساطت و اَحدیت، و همدوش فردیت و طاق بودن است، همچنین امکان ذاتی رفیق ترکیب و امتزاج، و همدم شرکت و ازدواج است، پس هرممکنی ترکیب یافتهٔ از زوج و جفت است، برای اینکه ماهیت امکانی را جز به‌واسطهٔ وجود، قوامی نیست، و وجود امکانی را تعیّنی جز به‌واسطهٔ مرتبه‌ای از نارسایی و درجه‌ای از نزول و فرود آمدن نمی‌باشد که از آنها ماهیت پدید می‌آید و به حسب آن معانی امکانی انتزاع پیدا می‌نماید و برآن آثار مخصوص مترتب می‌گردد، نه آثار عامِ مطلقِ کلّی که از واجبِ بالذات بر هر قابل و پذیرایی افاضه می‌شود، اگرچه آثار جزئی نیز که اختصاص به یک‌یک از موجودات امکانی دارد هم از ابداع حقِ اول و اضواء و تابشهای نور ازل است، و نسبتش بدانها (موجودات) به‌گونه‌ای از تشبیه و فروگذاری است ـ همچنان که به‌زودی روشن می‌شود ـ بنابراین هر هویت امکانی از ماده و صورت عقلی انتظام یافته که به‌نام ماهیت و وجود نامیده می‌شوند، و هریک از

آن‌دو متضمّن و در بردارندهٔ دیگری است، اگر چه از فصل‌های اخیر و اجناس بعید هستند [۱].

و نیز تمام ذوات امکانی در نفس خودشان و از حیث طبیعتشان بالقوه‌اند، و از جانب علّتِ خود بالفعل می‌گردند، برای اینکه آنها به‌حکم ماهیت «لیسیّت ـ نبودن» خالص‌اند و به‌حکم وجود سبب تامّ خود «ایسیّت ـ بودن» فایض از حق‌اند، پس آنها مصداق معنایی از معانی بالقوه و معنایی از معانی بالفعل ـ از دوحیثیت ـ اند، و هر ممکنی در وجود، هویتش حاصل از آن‌دو است، پس هیچ موجودی جز واجب بالذات، ذاتش دور از آمیزش با قوه نیست، و جز او از این دومعنی (ماهیت و وجود) ترکیب و تزویج یافته‌اند.

قوه و امکان شبیه ماده‌اند و فعلیت و وجوب شبیه به صورت، پس در هر ممکنی کثرتی ترکیبی، از چیزی که شبیه به ماده است و دیگری شبیه به‌صورت است می‌باشد؛ بنابراین بساطت حقیقی، تحقق و ثبوتش درعالم امکان ممتنع و محال است، نه در اصول جواهر و ذوات و نه در شاخه و فروع اعراض و صفات.

و اما وتر و طاق بودن نیز از آن چیزهایی است که حقیقت الهی آن را برای خودش برگزیده، برای اینکه هرممکنی به حسب ماهیتش مفهومی کلی است که معنایش اِبای از آن ندارد که دارای تحصّل‌های فراوان و وجودات بسیار و متعددی باشد، چون هیچ شخصِ امکانی نیست جز آنکه تحت طبیعتی کلیِ ذاتی، و یا عرضی واقع است که معنایش اِبای از آن ندارد که آنجا افراد متعددی باشند که در آن معنا با وی اشتراک داشته باشند، اگر چه این امر، به‌حسب امری که خارج از طبیعت آن است ممتنع و محال است، بنابراین برای هیچ ممکنی از ممکنات درواقع هیچ وحدت و فردانیّتی نیست، بلکه آن (وحدت و فردانیت) به‌واسطهٔ اضافه و نسبت به آنچه که از جهت کثرت شدیدتر و از لحاظ شراکت فراوان‌تر است می‌باشد.

پس وحدات ممکنات در بساطت، وحدت‌هایی ضعیف‌اند، بلکه وحدتی است که در آن اتحاد است، و مفهوم اتحاد گِرد آمده از جهت وحدت و جهت کثرت است، و

۱. از این دوجهت تعبیر به جهت نورانی و جهت ظلمانی، و وجه «یلی الرب» و وجه «یلی النفس» در اصطلاحات متألهان آمده. «سبزواری»

جهت وحدت در ممکنات، سایه‌ای از وحدت ناب الهی است، و این همان وحدتی است که دیگر وحدت‌ها را بر ترتیب نزولی و فرود آمدن افاضه و بخشش می‌کند، پس هرچه که وحدتش شدیدتر باشد، به وحدت حقیقی نزدیک‌تر است، مانند وحدت شخصی برای عقل اول که به‌عینه وجود و تشخصّ آن است؛ سپس وحدت دیگر عقول فعال است؛ پس از آن وحدت نفوس است و بعد وحدت صور، دیگر وحدت اتصالی جسمی است که خود کثرت بالقوه است ـ بدون آنکه با آن جمع آید ـ و پس از همه وحدت هیولی است که به‌عینه جامعِ کثرتِ آن، و تفصیلش به حقایق نوعی و شخصی می‌باشد، چون آن وحدت ابهامیِ جنسی است.

بدان! همچنان که امکان، عنصرِ ترکیب است، همین‌طور ترکیب، صورتِ امکان است، برای اینکه مرکب ـ از آن‌روی که مرکب است ـ بدون‌توجه به خصوصیت جزء و یا اجزای آن، حالش در وجود و وجوب و در عدم و امتناع، عدم استقلال است، پس افتقار و نیاز چگونه تحقق می‌یابد در حالی که آنجا امکانی نیست؟ اما ترکیب یافته از دو واجب فرض شده و یا دوممتنع فرض شده و یا واجب و ممتنع و یا دونقیض و یا دوضد، که فرض اجتماع آن‌دو شده، این‌ها فقط مفهومات‌اند و بس، و مطلقاً عنوان‌هایی برای اشخاصی که در ذاتشان متقرر و در حقایقشان متجوهر باشند نیستند، و این مفهومات هیچ‌گاه بر نفسشان ـ به‌حمل شایع صناعی ـ حمل نخواهند شد.

پس همان‌گونه که مفهوم «شریک‌باری» جز نفسِ مفهوم «شریک باری» نیست، نه اینکه «شریک‌باری» بر آن حمل می‌شود، بلکه این معنی بر آن حمل می‌شود که آن از کیفیات نفسانی است که به‌واسطهٔ تصرفات قوهٔ متخیله و شیطنت قوهٔ متوهمه برآن افاضه و ریخته شده، این مرکبات فرضی هم همین‌گونه‌اند، یعنی مفهومات آنها از افراد نفس خود آنها نیستند، بلکه از افراد نقیض آنها هستند، با این‌همه وجوب و یا امتناع آنها تابع وجوب اجزای آنها و یا امتناع اجزای آنها می‌باشد، و آنها را جز مقام و مرتبهٔ فقر و حاجت و امکان و تعلق نیست، خواه به‌حسب وجود باشد و یا به‌حسب عدم، و امر محال در دو نقیض و یا دوضد، اجتماع بین آن‌دو در وجود، برای یک موصوف است، نه نفسِ ذاتی آن‌دو ـ به‌هر وجهی که آن‌دو هستند ـ.

اینجا نکتهٔ باریک دیگری است و آن اینکه: وحدت، در اقسامِ هر معنایی که موضوع

برای حکم کلی و قاعدهٔ کلی باشد معتبر است، پس ما که می‌گوییم: هر مرکبی ممکن است و هر واجبی بسیط و هر حیوانی چنین و چنان است، یعنی: هر مرکبی که دارای یک صورت است، آن ممکن است، و هر واجب‌الوجودی واحدِ بسیط است و هرچه که دارای یک طبیعت حیوانی هست، آن چنین و چنان است، پس ترکیب یافتهٔ از دو واجب را وقتی که قوهٔ واهمه فرض می‌کند، واجب را ذاتی جز ذات هریک از آن‌دو نیست، و او را نه امتناع است و نه امکان و نه وجوب سومی غیر از وجوب هریک از آن‌دو.

و همین‌طور مرکب فرض شدهٔ از دو ممتنع، آن را امتناع جدیدی جز دو امتناعِ دوجزء نیست، ولی در مرکب فرض شدهٔ از واجب و ممتنع، او را جز وجوب این و امتناع آن ـ نه‌چیز دیگر ـ نیست، و مرکب از دو حیوانیّت هم در آن، جز حیوانیت این و حیوانیت آن نمی‌باشد، و آنجا حیوانیّت دیگری جز دو حیوانیت، که یکی از دیگری جدا است نمی‌باشد، پس اگر یکی از دو حیوانیّت «ناطق» باشد و آن دیگری «صاهل ـ شیهه‌کش» مجموع ـ از آن‌جهت که مجموع است ـ نه ناطق است و نه صاهل، بلکه موجود نیست، زیرا موجود در آن‌دو، دو موجود است: این و این، نه امر سومی که دارای حیوانیت سومی باشد؛ و به‌زودی در مباحث وحدت خواهد آمد که وحدت، از وجود جدا شدنی نیست، و آنچه که وحدت ندارد، وجود ندارد.

و اما آنچه گفته‌اند که: ترکیب یافتهٔ از دو ممتنعِ بالذات ممکن ذاتی باشد، عدم آن (ممکن) مستند است به عدم علّتِ وجود آن، و علّت وجود مرکب عبارت است از علّت وجود اجزایش، و این در اجزای این مرکب ـ به‌واسطهٔ عدم امکان ـ قابل تصور نیست.

این اشکال این‌گونه رَد شده که: علّت عدمِ مرکب ـ از آن‌روی که مرکب است نخست و بالذات ـ عدمِ جزء است، همچنان که علّت وجودش، وجود اجزاء بوده است، حتی اگر برای اجزاء، وجودی به دو علّت فرض شود، مرکب محققاً موجود خواهد بود، و نیاز به علّت اجزاء وقتی است که وجود اجزاء وجود ممکنی باشد، پس عدمِ جزئی از اجزای آن ـ که درواقع علّتِ تام است به‌سبب عدمِ مرکب از آن‌روی که مرکّب است ـ مستند به‌عدم علت آن می‌باشد، لذا جز به‌واسطهٔ معدوم شدن آن

(علت)، منعدم نمی‌گردد، پس عدمِ این مرکب با واسطه، بدان استناد می‌یابد، و چون جزء مرکب وجودش ممتنع بالذات باشد، عدمِ مرکب، به عدمِ ضروریِ ذاتیِ آن منتهی می‌شود و از آن، به‌عدمِ امرِدیگری گذر نمی‌نماید ـ همچنان که زنجیرهٔ وجودات به وجودِ ضروریِ ذاتیِ ازلی متوقف می‌گردد ـ .

۱۱
فصلی
در اینکه ممکن بر چه وجهی لازمِ ممتنعِ بالذات می‌باشد

بسیاری از کسانی که بدون اندیشهٔ صائب و فکرِ و ژرفانگری سرگرم گفتگو و بحث‌اند حواله به، ملازمهٔ بین ممکن و ممتنع داده و حکم می‌کنند که: هرچه لازم است وقوعش درواقع و نفس‌الامر ممتنعِ ذاتی باشد، آن بالذات محال است، و براین مبنا گفته‌اند: امکانِ ملزوم بدون امکان لازم، مستلزم امکانِ ملزوم است بدون لازم، و آن عبارت است از برخورد ملازمه بین آن‌دو.

این اگر درست باشد، نفی ملازمهٔ بین واجب و ممکن لازم می‌آید، بلکه بین هر علّتِ موجبی با معلولِ خود، برای اینکه علت گاهی ایجاب می‌نماید در حالی که معلول واجب نبوده، خواه وجوب از ذات باشد و یا از غیر ـ همچنان که به‌زودی تحقیقش خواهد آمد ـ .

و شگفت‌تر از این آنکه در برخی از تعلیقات بیان داشته‌اند: امکانِ ملزوم باقیاس به ذاتش، امکان لازم را باقیاس به ذات ملزوم لازم می‌آورد، نه امکانش را باقیاس به ذات خود، و مقتضی استلزام بین ممکن و محال (بین ملزوم و لازم) غیرضروری بودن نقیض لازم است باقیاس به‌ذات ملزوم، نه «لاضروری» بودن آن است باقیاس بِحدِّ ذاتش، خواه لازم، «ضروری العدم» و یا «ضروری الوجود» و یا «لاضروری‌الوجود و العدم» هردو باشد، یعنی ملاحظهٔ ذاتش از آن‌جهت که نه معدوم است و نه موجود، نپنداری که این امکان به‌غیر است و همچنان که گذشت این امر محال می‌باشد؛ بلکه این امکان است، باقیاسِ به غیر، و در گذشته فرق بین آن‌دو روشن گشت.

گوییم: این سخن اگرچه در ظاهرِ امر توّهم آن می‌شود که بر روش کنکاش و تحقیق

است، ولی سخن سستی است، برای اینکه دانسته شد امکان، باقیاسِ به‌غیر، بین اشیائی تصور می‌شود که بین آنها ارتباط ایجاب و وجوب و افاضه و استفاضه (فایده بخشیدن و بهره‌مند شدن) وجود ندارد؛ خلاصه آنکه ارتباط و علاقهٔ ذاتیِ سببی و مسببی در وجود و عدم است.

و نزدیک به این سخن در سستی، بیان محقق طوسی و حکیم قدوسی است که گفته: استلزام عدمِ معلولِ اول عدم واجب بذات خود را، مستوجب استلزام ممکن مرمحال بالذات را نیست، چون آن فقط عدم علّیتِ علّتِ نخستین را اقتضا و طلب دارد ـ نه عدم ذاتِ علّتِ نخستین را ـ برای اینکه ذات مبدأ نخستین، تعلقِ به معلول اول ـ اگر اتصاف به علّیت نبود ـ نمی‌گرفت، برای اینکه مبدأ نخستین به‌ذات خود واجب است و عدم بر ذاتش ممتنع، خواه برای ذاتش معلولی باشد و یا نباشد، در این‌صورت ممکن را محال ـ جز به عَرَض و یا به‌اتفاق ـ لازم نمی‌آید، و آن عبارت است از متصف نبودن علت ـ از آن روی که علّت است ـ به علّیت که واجب در ذاتش باشد، و آن (ممکن) از آن جهت محال گشت که علّت درواقع در ذات خودش واجب است، و این فقط از حیث ذاتش است نه به آنچه که متصف به علّیت می‌باشد، و این برخلاف عکس آن ـ یعنی فرضِ نبودن علّت نخستین ـ می‌باشد، برای اینکه آن مطلقاً مستلزم عدمِ معلول نخستین است، چون ذات او را علّت نخستین افاضه و بخشش می‌کند ـ نه غیراو ـ .

کاش می‌دانستم که (خواجهٔ طوسی) با بزرگی شأن و استحکام رأی و دقت‌نظرش در مباحث و مسایل الهی چگونه فراموش کرده که واجب به ذات خود، در تمام صفات خود واجب بالذات است، و اینکه علّت نخستین موجب علّیتش نفس ذات است ـ بدون حالت منتظره و یا داعی زایدی (برذات) ـ و آن ذات عبارت است از قیّوم جوادی که در قیومیّت و افاضه و بخشش تمام و کامل است، و آن (ذات) به آنچه که ذاتش تحقق می‌پذیرد، علّیتش هم به حسب تحلیل ـ بدون مغایرت خارجی و یا عقلی ـ تحقق و ثبوت می‌پذیرد.

اگر سبب بودن سببِ‌اول چیز ممکنی فرض شود که ملازمهٔ بین آن و بین معلول اول درست باشد، ما سخن را به ملازمهٔ بین سبب بودن و سببِ اول می‌کشیم، یعنی به‌واسطهٔ

امکان آن و وجوبِ او، پس یا سخن در سبب بودن‌ها تسلسل پیدا خواهد کرد و یا محذور (اشکال) اول باز خواهد گشت، در حالی که در موجود اول مطلقاً جهتی امکانی وجود ندارد، خواه به حسب ذات و خواه به حسب کمالِ ذات، و یا به حسب خیرات اضافی و رشحات افاضی و دهشی او.

در این مقام سخن درست و حقیقت مطلب آنکه: معلول را ماهیتی امکانی و وجودی است که گرفته شدهٔ از واجب است، درنتیجه هویت عینی و خارجی او ترکیب یافتهٔ از دوامر شبیه به ماده و صورت می‌باشد: یکی عین فقر و نیاز و قوه و پنهانی و امکان است و دیگری عین بی‌نیازی و فعلیت و ظهور و وجوب (ضرورت مطلق ذاتی ازلی) می‌باشد؛ و رأی و نظر ما را دانستی که منشأ واصل تعلق و علّیت بین موجودات، جز گوناگونی و انحاء وجودات نمی‌باشد، چون ماهیت ذاتاً هیچ ارتباط و علاقه‌ای با علّت، جز از جانب وجودی که منسوب بدان است ندارد؛ و پیش از این نیز گفته آمد که معنی امکان در وجودِ ممکن، غیر از معنای آن در ماهیت است، برای اینکه یکی از آن‌دو، با «ضرورت ذاتی» گِرد می‌آید ـ بلکه عین آن است ـ برعکس دیگری که منافی آن می‌باشد.

بنابراین گوییم: اگر معلول اوّل ماهیتش که عبارت از مرتبهٔ نارسائیش از کمال تامّ است، و خصوصیتش که تعیّنش بوده و همراه با آمیزش تاریکی و عدم بوده ـ و اگرچه در مقام تابش نور کبریای حق اول پوشیده و تحت‌شعاع نورِ اول مقهور است ـ اعتبار شود، بنابراین اعتبار، عدمش ممکن می‌باشد، بلکه پیوسته ـ از ازل تا ابد ـ حال عدمش از این جهت همانند حال وجودش است، یعنی به حسب ماهیتش ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ هیچ بویی از آن‌دو نشنیده و به این حیثیّت از عدم آن، عدم واجب لازم نمی‌آید، یعنی به‌واسطهٔ عدم ارتباط بین آن و بین واجب ـ از این حیث [1] ـ.

و اگر از حیث وجودش که متقوم به حقِ اوّل و واجبِ به وجوب خویش است اعتبار شود، عدم آن، به واسطهٔ امتناعِ عدم قیومش ممتنع و محال

۱. این نیز از شواهد بر اصالت وجود در تحقق است، و همین‌طور در جعل، و اما قائلان به اصالت ماهیت از عهدهٔ جواب برنخواهند آمد. «سبزواری»

است [1] و وجودش مستلزم وجود او است ـ لازم بودن وقوعِ معلول مروقوع علت موجبش را ـ در این‌صورت لازم بودن ممکن مرمحال را، مطلقاً لازم نمی‌آید، و به‌واسطهٔ عدم آن در نفس خود، یعنی نفسِ آن عدم، جهتی امکانی نیست ـ همچنان که وجود را از آن‌حیث که وجود است ـ و از این امر لازم نمی‌آید که هروجودی واجب بالذات باشد ـ البته آن‌گونه که فرقش بینِ «ضرورت ازلی» و بین «ضرورت ذاتی» که مقید بدان است گفته آمد ـ از این‌روی لازم نمی‌آید که هر عدمی بالذات ممتنع باشد ـ یعنی به‌واسطه فرق بیان شده ـ و این امر بنابر اسلوب و روش این کتاب، درنهایت روشنی و وضوح می‌باشد.

اما بر اسلوب حکمتِ معمول: دور نیست که کسی ـ اگر مرادش نخستین بخش از دوبخش سخن باشد ـ گوید: عقل وقتی تنها به ذات معلولِ اول نگریسته و با او چیز دیگری را اعتبار نکرد، در آن ارتباط و علاقهٔ لزوم را نمی‌یابد و این منافی لازم دانستن عدم آن‌که عدم واجب باشد ـ به حسب نفس‌الامر و واقع ـ نیست و بلکه به حال خود محفوظ است؛ و اگر مرادش بر این تقدیر این باشد که به حسب نفس‌الامر و واقع مستلزم آن نیست، بطلانش آشکار است، زیرا آن به حسب واقع و نفس‌الامر معلول آن است، پس چگونه مستلزمِ علّتش نمی‌باشد؟

گویم: ما بخش دوم را برمی‌گزینیم که گفته: معلول چگونه مستلزم علّتش نمی‌باشد؟ پاسخ آنکه: معلول، نفسِ ماهیت ممکن نیست، بلکه وجودش معلولِ وجود علّت است و عدم آن به‌واسطه عدم علّت می‌باشد.

و اگر مراد به دوّمین بخش از دوبخش سخن باشد و گوید: عدمی که به‌سبب علت ممتنع است، ممکن بالذات نبوده و فسادش آشکار است، برای اینکه امتناعِ به‌غیر،

۱. برخی از معاصران مصنف چون بین واجبِ بالذات و بین واجبِ به‌وجوبِ واجبِ بالذات و بین واجبِ به ایجاب او را فرق نگذارده‌اند، از شنیدن این که: معلولِ‌اول، واجبِ به وجوبِ واجبِ‌بالذات است پرهیز دارند، برای اینکه نزد او لازم می‌آید که واجب باشد ـ و این خطا است ـ زیرا عدم او محال است ـ به‌واسطهٔ محال بودن آن عدم نه به‌ذات خود و نه به محول کردن آن ـ همچنان که وجود معلولِ اول، واجبِ به وجوبِ واجب تعالی است، نه به ذات خود و نه به ایجاب حق‌تعالی، باقی است به بقاء او نه به ذات خود و نه به باقی نگهداشتن او ـ آنچنان که در این جهان غیریّت و سوائیّت غالب است ـ و او تعالی واجبِ به ذات خود است و باقی به ذات خود، ما این مطلب را برحواشی و پانویس‌هایی که بر بخش الهیات این کتاب داریم تحقیق و ثابت کرده‌ایم. «سبزواری»

برخوردِ با امکان بالذات پیدا نمی‌کند و آن را نفی هم نمی‌کند، بلکه معروض آن جز ممکن بالذات نمی‌باشد.

گویم: مراد ما از آن این است که عدم ـ از آن‌روی که عدم است ـ جز جهت امتناع نمی‌باشد، همچنان که حقیقت وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ جز جهت وجوب نمی‌باشد، زیرا عدم، محال است که متصف به امکانِ وجود شود، همچنان که وجود، محال است که قبول و پذیرای عدم باشد، وگرنه انقلاب و دگرگونی در ماهیت لازم می‌آید، و معروضِ امتناعِ به‌غیر و وجوبِ به‌غیر ـ یعنی موصوف به آن‌دو ـ ممکنِ بالذات است، یعنی چیزی که نسبت وجود و عدم بدو برابر باشد و یا چیزی که ضرورت وجود و عدم باقیاس بدو ـ به حسب ذاتش ـ نباشد، این نزد ما، جز در آنچه که غیرنفس وجود و عدم است ثابت نیست، اما در چیزی از آن‌دو، موصوف به‌وجودِ غیر، همان وجودِ متعلقِ به غیر است، و (موصوف) به امتناعِ غیر، عدمِ مقابل آن است.

اگر گویی: بنابر آنچه بیان داشتی، یعنی جایز بودن ارتباط و علاقهٔ لزومی بین ممکن و ممتنع ـ آن‌گونه که گفتی ـ چگونه در کارگرفتن نفی این جواز ـ باقیاس خلفی ـ جایز است [۱]؟ در حالی که بدان، محال بودن شئی ثابت می‌گردد، یعنی به‌واسطهٔ استلزام وقوعِ ممتنعِ بالذات بودن آن، پس تشکیک می‌پذیرد، چون جایز است استلزام ممکن به ذات خود که ممتنع به ذات خود باشد، پس در این صورت استدلال، تمام نیست، یعنی مثلاً به‌واسطهٔ جایز بودن دُوری نامتناهی که ممکن است، با استلزام محال بودن وقوعش بالذات، که عبارت از محدود شدن نامحدودی بین دو محدود است.

گوییم: این اشکال با پاسخش گفته آمد، ولی دفع آن اکنون این است که: امکانی که

۱. خواجه طوسی قدس‌سره در اساس الاقتباس گوید: هرگاه اثبات مطلوب به ابطال نقیض کنند، آن قیاس را «خلف» خوانند، و آن‌چنان بود که قیاسی تألیف کنند از نقیض مطلوب و مقدمهٔ غیرمتنازع که انتاج حکمی ظاهرالفساد کند یا معلوم شود که علت انتاجش نقیض مطلوب بوده است و به آن فساد نقیض مطلوب ظاهر شود، پس صحت مطلوب معلوم گردد، این قیاس درحقیقت از قیاسات مرکب بود و شبیه بود به‌عکس قیاس.
فرق میان قیاس «خلف» و «مستقیم» آنکه: قیاس مستقیم از ابتدا متوجه به اثبات مطلوب بود و قیاس خلف به اول، متوجه به انتاج حکم ظاهرالفساد باشد تا از فساد آن حکم برفساد نقیض مطلوب استدلال کند و بعد از آن بازگردند و از فساد نقیض مطلوب اثبات صحت مطلوب کنند، دیگر آنکه مقدمات قیاس مستقیم موافق مطلوب باشد و مقدمات قیاس خلف مشتمل بود هم بر مناقضِ او وهم بر موافق او.

در آنجا استعمال می‌گردد عبارت است از «لاضرورت» دوطرف به حسب وقوع و ثبوت درواقع و نفس‌الامر، و عدمِ اِباء اوضاع (جمع وضع) خارج و طبیعتِ کون و وجود برای وقوع و «لاوقوع» آن؛ امّا ممکنی که در اینجا درباره‌اش سخن می‌رانیم ممکنی است که مصداقش نفسِ ماهیت شئی به حسب اعتبار ذاتش به ذاتش باشد، نه به حسبِ واقع، زیرا حال معلول اول و دیگر ابداعیات درواقع و نفس‌الامر جز تحصّل و فعلیّت ـ که اعتقاد آنان است، نه امکان ـ نمی‌باشد، و پیش از این گفته آمد که تاریکی امکان آن تحت تابش نور قیوم حق‌تعالی پنهان و پوشیده است.

بنابراین ممکن، به این معنی مستلزمِ محال است ـ نه از حیث ذاتش ـ بلکه از حیث وصف و صفتش که عبارت از عدم آن است، همچنان که همان (محال)، مستلزم واجب است ـ نه به حسب ذاتش ـ بلکه به حسب حالش که عبارت از وجود او است؛ و آنچه که در «قیاس خلف» استعمال می‌گردد این است که ممکن مستلزمِ محال نیست، ممکنِ به حسب واقع است نه به حسب مرتبهٔ ذات، و بین این دوفرق‌ها است، همچنان که در امتناع ذاتی هم هست، زیرا گاهی مراد از امتناع ذاتی «ضرورت عدم» ـ به حسب نفس ذات و ماهیتِ مقدور ـ است، همچنان که در شریک باری و اجتماع دو نقیض می‌باشد، و گاه دیگر مراد از آن ضرورت آن درواقع و نفس‌الامر می‌باشد، خواه مصداق این، ماهیت فرض شده باشد و یا چیز دیگری آن‌سوی ماهیتش باشد که درواقع و نفس‌الامر خواهنده و اقتضا کننده او است، و یا اقتضا کنندهٔ او به‌حسب گونهٔ وجود و شکل کون و طباع واقع [۱].

ضرورت ذاتی هم این‌گونه است، گاهی مراد از آن، چیزی است که به حسب مرتبهٔ ذات در نفسش می‌باشد، و گاهی دیگر معنایی فراگیرتر از این مراد است و آن اینکه: مطلقاً درواقع و نفس‌الامر می‌باشد، خواه به‌حسب مرتبهٔ ذات باشد ـ مانند ذات قیوم

۱. فرق بین آن و پیش از آن این است که: چیز دیگری که آنجا آن‌سوی ماهیت فرض شده و وجود آن است، مانند سردی دست فلج شده است که حس و حرکت ـ مادام که این‌گونه است ـ برای آن ممتنع می‌باشد، و این نفس مرتبه‌اش از وجود است، مانند انسان علمی که برای او ماده ـ به‌حسب آن وجود ـ ممتنع است؛ پس در اینجا مقتضی «ضرورت عدم» است، اگرچه غیرماهیت است ـ ولی نفس وجودش ـ، و مراد از «کون» عبارت از وجود خاص طبیعی است و مسبوق به ماده و مدت است؛ و مراد از «طباعِ واقع» اعم و فراگیرتر از آن است؛ پس این از باب ذکر عام پس از خاص است، همچنان که پیش از آن، برعکسش بود. «سبزواری»

احدی ـ و یا به‌واسطهٔ علّتی که آن را اقتضا می‌کند باشد، گاهی به اوّلی «دوامِ ازلی» و به دوّمی «دوامِ ذاتی» گفته می‌شود.

پس ثابت شد که امثال قیاس‌های خلفی و بسیاری از شرطیات استثنایی (منطقی) به بداهت عقلی در آنها روشن و مشخص می‌شود که آنچه از فرض وقوعش ممتنع بالذات لازم می‌آید، درواقع و نفس‌الامر ممکن نمی‌باشد، بلکه از امتناع ذاتی جداپذیر نیست، خواه به‌نفس خود و یا به‌واسطهٔ ماهیتش ممتنع بوده و یا به‌واسطهٔ سببی که برای امتناع و ممتنع بودنش سببی تام و کامل باشد، چنان‌که مثلاً گفته‌اند: عدم جواهرِ بسیطِ عقلی ـ چه پیش و چه بعد ـ محال است، وگرنه به‌وجهی ممکن العدم بودند، ولی عدم آنها بستگی به عدم علّت فیاضِ ذات آنها داشت، و باید دارای ماده‌ای قابل و پذیرای وجود و عدم باشد، در حالی که هردو تالی (قضیه) محال بالذات است ـ چنان‌که روشن است ـ و همین‌طور مقدم (قضیه باطل و محال است) و روشن است که مراد از امکان بیان شدهٔ در این قیاس، آنچه که فقط به حسب مرتبهٔ ماهیّت است نمی‌باشد، چون اگر مراد از آن نفی امکانِ عدم از آن ـ به‌حسب مرتبهٔ ماهیت از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ باشد، برآنان لازم می‌آید که هر جوهر عقلی واجب بالذات باشد؛ قیومِ واحد تعالی از آنچه گویند بسی برتر است، و آنان از این تصوّر نازیبای رسوایی‌فزا بسی دور و منزه‌اند.

پندار و زایل کردن

ممکن است در برخی از نوشته‌های علمی به شبهه‌ای دربارهٔ اتصاف شئی به امکان برخورد کرده باشی، و آن اینکه: موصوف به امکان یا موجود است و یا معدوم [۱]، و آنْ در هردو حالت امتناع دارد که مقابلِ آنچه را که بدان اتصاف دارد بپذیرد، وگرنه دومتقابل در یک موضوع اجتماع می‌یابند، و چون یکی از آن‌دو امتناع داشت، امکان یکی از آن‌دو به امکان خاص ممتنع است، برای اینکه امتناع یکی از دوطرف مستلزم وجوب طرف دیگر است، بنابراین تحقق محکومٌ‌علیه به امکان، در اینجا ثبوت نمی‌یابد، و نیز [۲]: شئی ممکن یا با وجودِ سبب تامّ خود است که وجوب می‌یابد و یا

۱. این با توجه به ضرورتِ لاحق ـ از دو ضرورت ـ است که هر ممکنی در نوردیده به آن‌دو می‌باشد. «سبزواری»
۲. این با توجه به ضرورت سابق است که مفاد سخن آنان است: چیزی تا وجوب نیابد وجود نمی‌یابد. «سبزواری»

اینکه: با رفع آن است که ممتنع می‌باشد، پس ممکن کجاست؟

خواهی شنید که در دفع اولی می‌گویند: تردید برای شقوق و جهاتِ محتمل نامحدود است، اگر مراد از وجود و عدم، «تحییث [1]» است، در این صورت نیاز به شق و جهت دیگر دارد، و آن عبارت از عدم اعتبار چیزی از آن‌دو می‌باشد، چون موصوف به امکان یعنی ماهیتی که از وجود و عدم، مطلق و رها است، و از عدمِ قبولِ عدم ـ از حیثیّت اتصافِ به وجود ـ عدم قبولِ آن از حیثیت دیگری لازم نمی‌آید، و همین‌طور برعکس، بلکه مِلاکِ قبول هریک از آن‌دو، حال ماهیت، به‌حسب اطلاقش از قیدها است؛ و اگر مراد از آن‌دو، تنها توقیت (تعیین زمان) است، در این صورت می‌توانیم هریک از دو جهت را برگزینیم.

اینکه گفته: در هر یک از دوحال، یعنی دو زمان، امتناع دارد، یعنی محال است که مقابل آنچه را که بدان متصف است بپذیرد.

گفته‌اند: این درست نیست و درست، امتناع اتصاف به چیزی ـ با تحقق اتصاف به مقابل آن ـ می‌باشد، و این در معنی ممکن غیرلازم است، پس محذور، غیرلازم است و لازم، غیرمحذور.

و در دومی گفته شده: اینکه گفته: شئی (ممکن) یا با وجود سببش... و یا با عدمِ سببش... تردیدِ در آن، خلل و تباهی دارد ـ اگر مراد از معیّت، به حسب حال ماهیت و اعتبار مراتب در آن باشد ـ مگر آنکه مراد در جهت دوم رفع معیّت باشد ـ نه معیّت رفع ـ و اگر مراد از معیّت، به حسب وجود باشد، تردید درست است ولی اتصاف ماهیت به امکان، در وجود نیست، خواه با سبب باشد و یا با سبب نباشد، بلکه فقط در اعتبار و اخذ آن از حیثی که نه موجود است و نه معدوم می‌باشد.

پس ثابت شد که هر ممکنی اگرچه یا به دو وجوب سابق و لاحق که یکی از آن‌دو به سبب اقتضای علّت است و دیگری به حسب حالش درواقع؛ و همین‌طور یا به دو امتناع از جانبِ مخالفِ سابق و لاحق، درنوردیده شده، ولی چیزی از آن‌دو با آنچه که حالش به‌حسب ماهیتش ـ از آن جهت که نه موجود است و نه معدوم ـ برخورد نکرده است؛ این چنین گفته‌اند.

و شناسای بینا می‌داند که این سخن از جانب آنان اعترافی است به‌عدم ارتباط

۱. تحییث یعنی جهت و اعتبار داشتن. (م)

ماهیت به علّتِ وجود، و اینکه متصف به وجودِ سابق و لاحق، و وجود هر ماهیت امکانی است نه نفس آن ماهیت ـ از آن جهت که نفس آن است ـ برای اینکه حیثیت اطلاق از وجود و عدم، منافی تلبّس و آمیزش بدان است، خواه از حیثیت ذات پدید آمده باشد و یا از حیثیت علت اقتضا کنندهٔ او؛ بنابراین ماهیت امکانی به حسب نفس خود ـ مطلقاً ـ از شکم نهانی و پوشیدگی، به فراخنای ظهور و شهود و آشکاری نه بیرون آمده و نه خواهد آمد؛ و او از ازل تا ابد بر بطلان و نهانی و پوشیدگی خود باقی است، و چون اتصاف به اصل وجود پیدا نکرده، به طریق اُولی به دیگر صفات خارجی که پس از وجوداند اتصاف پیدا نخواهد کرد، بنابراین به چیزی از حالات کمالی و صفات وجودی، جز نفس وجود، اتصاف پیدا نمی‌کند، و ماهیت در تمامی این صفات تابع وجود است، و هرگونه از گونه‌های وجودی را ماهیتی خاص از ماهیات تبعیّت می‌کند که برخی از عارفان از آنها تعبیر به «تعیّن» می‌کنند و برخی دیگر به نام وجود خاص می‌نامند، و تبعیّت آنها مانند تابعیّت صورتی است که درآینه، از صورتی که محاذات و برابری با آن دارد واقع گردیده است.

پس همچنان که عکس، به‌واسطهٔ صاحب عکس پدید می‌آید و به اندازهٔ او مقدار پیدا می‌کند و به شکل او متشکل و به کیفیت او گونه پذیرفته و به حرکت دادن او حرکت و به ایستادنش می‌ایستد، و در تمامی صفاتی که رؤیت و دیدن بدان تعلق می‌گیرد نیز کار به‌گونهٔ حکایت و تخیّل است نه به‌گونهٔ اصالت و اتصاف چیزی از آنها به حقیقت، حال ماهیت هم باقیاس به‌وجود و توابع وجود این‌گونه است، برای اینکه نفس ماهیت خیال وجود و عکس آن است که از وجود در مدارک عقلی و حسّی ظاهر می‌گردد؛ از روش و بینش محققان از عرفا و کاملان از اولیاء آشکار می‌گردد که گفته‌اند: عالَم به تمامه، خیال اندر خیال است [1].

۱. شیخ اکبر محیی‌الدین بن‌عربی قدس سره گوید:

کلما فی‌الکون و هم او خیال — او عکوس فی‌المرایا اوظلال

و شیخ شبستر قدس‌سره در منظومهٔ گلشن راز گوید:

همین نبود جهان آخر که دیدی — نه «ما لاتبصرون» آخر شنیدی؟
تو در خوابی و این دیدن خیال است — هرآنچه دیده‌ای از وی مثال است
به صبح حشر چون گردی تو بیدار — بدانی کان‌همه وهم است و پندار
چو برخیزد خیال چشم احول — زمین و آسمان گردد مبدل «م»

شیخ عارف متألّه ـ محیی‌الدین اعرابی ـ درباب شصت‌وسه از کتاب فتوحات مکی گوید: وقتی که انسان صورت خود را در آینه مشاهده و ادراک می‌کند، مسلماً می‌داند که او صورتش را به‌وجهی مشاهده و ادراک کرده، و به‌وجهی نکرده، زیرا به‌واسطهٔ کوچکی آینه، کوچک، و به‌واسطهٔ بزرگیش بزرگ مشاهده می‌کند، و نمی‌تواند انکار دیدن صورت خود را کند، و می‌داند که صورتش درآینه نیست و بین او و آینه هم نیست، و اگر گوید صورتم را دیدم و اینکه ندیدم، نه راستگو است و نه دروغگو؛ پس این صورت دیده شونده چیست؟ و محل آن کجا است و شأنش چیست؟ بنابراین این‌صورت منفیِ ثابت، موجودِ معدوم، معلومِ مجهول است که خداوند این حقیقت را برای بنده‌اش به‌صورت مَثَل زدن آشکار ساخته تا بداند و تحقق یابد که وقتی او از درک حقیقت این امر که از همین جهان (مادی) می‌باشد عاجز و ناتوان است و آگاهی به حقیقتش برای او حصول پیدا نکرده، به‌طریق اولی (بنده از درک حقیقت) خالق و آفرینندهٔ آن (آینه) عاجزتر و جاهل‌تر و سرگشته‌تر است.

۱۲
فصلی
در ابطال اینکه شئی، برایش وجود سزاوار است یا عدم، سزاوار بودنی که به مرز وجوب نرسد

امید است با بیاناتی که از حال ماهیات در نفس خودشان، و از چگونگی الحاقِ معنی امکان بدانها گفته آمد، دیگر نیازی برای بیان بیشتری جهت ابطال اولویت (سزاوار بودن) ذاتی نباشد، خواه تفسیر به اقتضای ذات ممکن، برتریِ یکی از دوطرف را باقیاس بدان ـ برتری دادنی غیرضروری که بدان شئی از حکم امکان بیرون نخواهد رفت ـ شود، و یا به‌واسطهٔ سزاوارتر بودن یکی از دوطرف نسبتِ به ذات ـ سزاوار بودنی نه تا رسیدن به‌مرز ضرورت ـ نه از جانب مبدئی خارج و نه به اقتضا و سببی ذاتی ـ بر قیاس کار در وجوب ذاتی ـ باشد.

آیا پیش از این روشن نشد که ارتباط و علاقهٔ ماهیت به جاعل وجود تابع وجود است و وجود به نفس خود مفاض (بهره‌ور) است؟ همچنان که به نفس خویش

مفیض (بخشنده) می‌باشد، یعنی به حسب اختلافش در کمال و نقص و قوه و ضعف، و ماهیت در نفس خودش، هیچ ارتباطی بین او و غیرخودش نمی‌باشد، بنابراین تا ماهیت در عالم وجود وارد نشده ـ وارد شدنی عرضی ـ در نفس خودش چیزی از اشیاء ـ حتی نفس خودش هم ـ نیست تا آنکه صلاحیتِ نسبت یافتنِ مفهومی از مفاهیم را ـ مگر تنها به حسب تقدیر ـ داشته باشد، و امکان اگرچه از اعتبارات نفس ماهیت، پیش از اتصافش به‌وجود است، ولی تا هنگامی که در دایرهٔ وجود واقع نشده و اعطای وجودش از جاعل حصول پیدا نکرده، امکانِ حکم براینکه این همان است و یا اینکه ممکن است محال می‌باشد، اگرچه این همان است و یا اینکه ممکن است، از احوال او باشد که بر وجود و صفات وجودش پیشی داشته است، و پیش بودن ماهیت را به حسب عقل بر موجودیتش ـ پیش بودن موصوف بر صفت ـ دانستی، بنابراین پیش بودن احوال ذاتی آن را بر احوال وجودیش قیاس کن.

و اما در بیرون از اعتبار عقل، هیچ موصوف و هیچ صفتی نیست که هریک از دیگری امتیاز و جدایی داشته باشد، بلکه یک‌چیز است و آن، وجود و موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشد، و این عقل است که به‌نوعی از تعمّل و تکلّف و تحلیل، حکم می‌نماید که برخی از موجودات جفتِ معنایی غیر از وجود و موجوداند و یکی از آن‌دو در عقل، اتصاف به‌دیگری پیدا می‌کند و در خارج و عین برعکس آن است، زیرا درخور عقل، پیش بودن ماهیت بر وجود است، چون کُنه و حقیقت آن در عقل، حصول پیدا می‌کند، ولی کُنه و حقیقت وجود ـ همان‌گونه که گفته آمد ـ در عقل حصول نمی‌یابد، اما سزاوار خارج، پیش بودن وجود است برماهیت، چون وجود، بالذات درخارج واقع است، پس اصل می‌باشد، ولی ماهیت باوجود اتحادِ بالعرض دارد، پس ماهیت ـ به این معنای دقیق که بیشتر از اهل فن از آن بی‌خبراند ـ عارض می‌باشد.

حاصل آنکه: حکمِ به امکان، بر هر ماهیتی فقط به حسب فرض عقل است مر آن را مجرد و جدای از وجود، یا با قطع‌نظر از رنگ‌پذیریش به نور وجود، ولی به اعتبار بیرونِ از فرضِ عقل مر آن را این‌چنین، آن (ماهیت) ضروریِ به ضرورت وجودش است که بالعرض، از جاعِلِ تام و کامل پیدا شده و به حسب ذاتش دارای هیچ صفتی

ـ نه ضرورت و نه امکان و نه غیر این‌دو مطلقاً ـ نمی‌باشد.

و فرقِ بین معدومِ ممکن و معدوم ممتنع این است که عقل، به حسب کنکاش و جستجو حکم می‌نماید که معدومِ ممکن اگر از ماهیت تقدیری به ماهیت حقیقی مستقل انقلاب و دگرگونی یابد، امکان از اعتبارات این ماهیت می‌باشد، برعکس ماهیت تقدیری ممتنع، زیرا آن، اگرچه به حسب فرضِ محال، ماهیت حقیقی مستقل گردد، طبیعتش از امتناع جدایی پیدا نکرده و صلاحیت جز آن را نمی‌شاید، نه اینکه معدوم ـ از آن‌روی که معدوم است ـ موصوف به امکان و امتناع می‌باشد، زیرا معدوم چیزی نیست، پس ماهیت پیش از جعل وجود کجا بود که سزاواری وجود و یا اولویّت موجودی از موجودات ـ باقیاس بدان ـ وضع گردد؟ امّا جایز شمردن این امر که نفسِ وجود شئی، پدیدآورندهٔ خویش و برپادارندهٔ ذاتش ـ با اینکه باطل محض است ـ می‌باشد، از هیچ بشری ـ تا جان بیماری نداشته باشد ـ این تکلف و دشواری برخود نهادن قابل تصور نیست.

پس ثابت گشت که حکمِ به نفی سزاواری و اولویّت ذاتی ـ پس از ثبوت و پایداری بر آنچه که ما از حال ماهیت بیان داشتیم همراه با سلامت فطرت و نهاد ـ بی‌نیاز از بیان می‌باشد.

معلم دوم ـ ابونصر فارابی ـ به این‌چنین موضوعی در کتابی مختصر به‌نام فصوص‌الحکمه اشاره کرده و گفته: اگر زنجیرهٔ وجود، بدون وجوب حاصل آید، لازم می‌آید که یا شئی خودش را ایجاد کند، که این سخنی نابجا و نامعقول و زشت است، و یا اینکه عدمش به‌نفس خودش درست باشد، و این نابجاتر و نامعقول‌تر و زشت‌تر است.

توضیح آن اینکه: سزاواری و اولویت که از ذات ناشی و پیدا می‌شود، یا این است که آن، علّتِ موجب برای وقوع است، در این‌صورت شئی، علّت نفس خودش می‌باشد، و یا اینکه شئی، نه به اقتضا کننده و موجبی و نه به اقتضا و ایجابی از جانب ذات وقوع پیدا می‌کند، در این‌صورت شئی، صحیح‌العدم است، به‌جهت بیرون رفتنش از دایرهٔ امکان ذاتی ـ به‌سبب دارا بودنش مر برتری یکی از دوطرف را ـ و سزاوار علیّتِ عدم ـ جز عدمِ علّتِ وجود ـ نمی‌باشد، و آنجا علّتی برای وجود، وجود ندارد، در این‌صورت

شئی، به نفس خودش صحیح‌العدم می‌باشد.

سپس (گوییم [۱]:) بر تقدیر وجود ممکن به سبب برتری و رجحان، ممکن، متصف به وجود می‌باشد ـ ولی عین آن نیست ـ پس ذاتش همچنان که مبدأ رجحان و برتری اتصاف به‌وجود است، همچنین علّتِ اتصاف به‌وجود می‌باشد، زیرا مراد ما از علّت، جز چیزی که معلول بدان برتری و رجحان می‌یابد نیست، و با اینکه علّتِ اتصاف نفسش به‌وجود می‌باشد، عدمش هم به‌واسطهٔ نرسیدن به مرز وجوب، جایز می‌باشد، در این‌صورت عدم، بدون برتری دهنده‌ای ـ و حتی با بقای برتری دهندهٔ وجود ـ وقوعش جایز گردیده است، و این سخن عین مغالطه و سفسطه است.

زیرا نیاز به این بحث و گفتگو، مطلقاً پیش از اثبات صانع و قبل از ثبوت واقع و نفس‌الامر می‌باشد، بنابراین کسی را نرسد که بگوید: شاید چیزی از ماهیات در وجود علمی او، یعنی در وجودش در علم باری‌تعالی، و یا ارتسامش در برخی از ذهن‌های عالی و بلند، اقتضای برتری و رجحان وجود خارجیش را بنماید؛ (چون گوییم:) سخن در وجود ذهنی و مرتبهٔ اتصاف ماهیت بدان، به‌عینه مانند سخن در وجود خارجی است که: ماهیت بدان ـ جز به‌واسطهٔ جعلِ جاعلِ وجود ـ پدید نمی‌آید، زیرا ماهیت جز با وجود، ماهیّت نمی‌باشد؛ سپس با برداشتن نظر از محال بودن سزاواری و اولویت گفته می‌شود: اگر در موجود گردیدن ماهیت، کافی و بسنده بود، لازم می‌آمد که یک‌چیز، هم بخشنده و دهندهٔ وجود خودش باشد و هم بهره‌ور از آن باشد، در این‌صورت تقدم و پیش بودن او به‌سبب وجودش، بر وجودش لازم می‌آید.

ویران کردن (این نظریات نامعقول)

زنهار که ـ پس از توفیقِ تابیدنِ نور حقیقت از روزنهٔ ملکوت بر قلبت ـ به آنچه از روشنی‌های ضعیف که برخاسته از برخی نظریات جزئی ـ به‌روش بحث و گفتگو ـ است یاری‌جویی، و آن‌چیزی است که خطیب رازی در شرحش برکتاب عیون الحکمه بیان داشته و پسینیانِ پس از او را خوش آمده است که: آنچه اقتضای رجحان و برتری یک‌جانب را می‌کند، همان به‌عینه اقتضای برتر شدن و مرجوحیت جانب دیگر را دارد،

۱. بیان دیگری است برای نابجاتر و نامعقول‌تر و زشت‌تر. «م»

یعنی به‌سبب تضایفی که بین آن‌دو واقع است، و معیت و همراه بودن هردو متضایف در درجهٔ تحقق و ثبوت می‌باشد، و مرجوحیت و برتر شدن جانب دیگر مستلزم امتناع آن است، زیرا ترجیح و برتری دادنِ برتر شده و مرجوح، محال است و امتناع آن مستلزم وجوب جانب برتری دهنده و راجح است، پس آنچه که فرض شده به مرز وجوب منتهی نمی‌گردد، ولی آن منتهی به وجوب شده است، پس خلف (عکس فرض شده) ظاهر گشت.

این (سخن را این دلیل) تباه می‌سازد که: وقتی اقتضای رجحان و برتری یک‌جانب به‌عینه به‌گونهٔ اولویّت باشد، درخواست مرجوحیت و برتر شدن جانب مقابل نیز به‌اعتبار تضایف، به‌گونهٔ اولویت می‌باشد، و برتر شدنی که مستلزم امتناع وقوع می‌باشد، برتر شدن وجوبی است نه آنچه که به‌گونهٔ اولویت می‌باشد، از این‌روی ثبوت آن بر این‌گونه مسلّماً جانب مقابل را برطرف نمی‌سازد، یعنی راجحیت و برتری جانب مرجوح و برتر شده را، بلکه به‌گونه سزاواری و لایق‌تر بودن می‌باشد؛ خلاصه آنکه حال مرجوحیت و برتر بودن جانب مرجوع و برتر شده مانند حال آن جانب است و حال راجحیت و برتر بودن آن مانند حال طرف مقابلش می‌باشد.

پس همان‌گونه که وجود ـ به‌گونهٔ اولویت و رجحان و برتری ـ برتری داده می‌شود؛ اولویتِ اولویت هم این‌چنین است، و همان‌طور که عدم ـ به‌گونهٔ اولویت و رجحان و برتری ـ مرجوح و برتر شده است، راجحیت و برتر بودن مرجوح و برتر شده ـ به‌گونهٔ رجحان و برتری ـ نیز این‌گونه است، و همین‌گونه در دوجانب.

و همچنان که برتری دادن و راجحیت یک‌جانب به‌گونهٔ برتری و رجحان، درخواست مرجوحیت و برتر شدن جانب دیگر را به‌گونهٔ برتری و رجحان دارد، همچنین برتر شدن و مرجوحیت جانب دیگر نیز جز سلبِ وقوع آن را به‌گونهٔ برتری و رجحان اقتضا نمی‌کند، بنابراین چگونه اقتضای امتناع دارد؟

سپس (گوییم:) برفرض اگر این را پذیرفتیم، مسلّم است که مرجوحیّت جانب مرجوح و برتر شده درخواست امتناع آن را دارد، یعنی باتوجه به ذات، با تقید و بستگیش به آن مرجوحیّت، مرادم آن ذاتی است که به حیثیت مذکور درآمده است، نه ذاتی که نه موجود است و نه معدوم، این امتناع وصفی است که به‌سبب غیر می‌باشد، و همین‌طور جز درخواست وجوب جانب راجح و برتری دهنده را ندارد، یعنی به‌سبب

غیر ـ نه به‌واسطهٔ ذات ـ بنابراین در آن خلاف فرض وجود ندارد؛ امتناع به‌سبب وصف که انفکاک و جدایی آن امکان دارد، ممکن الانفکاک می‌باشد، پس گمانت به‌وجوبی که مقابل این امتناع است چگونه می‌باشد؟ و به این (برهان و بیان) دیگر پایه‌ها و اصول و اساسی که در این‌باره بنا نهاده‌اند ویران می‌گردد، و بسیار نادر و کم‌اند افراد دانشمندی که از وجوه بیان شده در این ایراد سالم و پیروز بیرون آیند.

خیالات و سخنان یاوه بافتن

برخی از مردمان دسته‌ای از ممکنات را که وجودشان از عدم‌شان اولی و سزاوارتر است جایز می‌دانند، این باتوجه و نگرش به ذات ممکن است نه بر وجهی که از دایرهٔ افتقار و نیازِ به‌غیر، خارج شده و بدان، راه اثباتِ صانعِ پدید آورنده‌اش بسته شود، چون باوجود همهٔ اینها، ممکن در دایرهٔ امکان بوده و درخواست بیشترین و اکثریت وقوعِ وجودش را به‌سبب ایجاب علّت و افاضه و دهش جاعل ـ و یا وجود قوی و شدیدتر و یا کمترین شرط برای وقوع ـ دارد، و برخی ممکنات دیگر برعکس آنچه گفته شد می‌باشند.

و برخی دیگر از ایشان پندارند که این اولویت فقط در جانب عدم است، البته باقیاس به دسته‌ای از ممکنات ـ به سبب خصوصیات آنها ـ.

دسته‌ای از ایشان باقیاس با تمامی ممکنات پندارند، چون وقوع عدم آسان‌تر است، و گویندگان و ناقلان این حرفها از منتسبان به‌فلسفهٔ دیرین ـ پیش از تصحیح و تکمیل حکمت ـ بوده‌اند.

و نزد دسته‌ای از اهل کلام، آنچه که از هردو جانب واقع است اولی و سزاوار است، چون آنان تحقق وجوب را جز در واجب‌الوجود ـ اگرچه به‌غیر باشد ـ جایز نمی‌دانند.

بسا صاحب پنداری پندارد که موجودات سیال، مانند صداها و زمانها و حرکاتند، شکی نیست که عدم به آنها اُولی و سزاوار است، وگرنه بقای آنها جایز باید باشد، و وجود هم بر آنها جایز است، وگرنه اصلاً موجود نمی‌شدند، و چون اولویت درجانب عدم جایز باشد، باید جایز بودن آن (اولویت) درجانب وجود (یعنی مانند موجودات قاره و جواهر) سزاوارتر باشد، و گاهی علّت پدید می‌آید و سپس اقتضای آن مر معلول خود را موقوف بر تحقق و ثبوت شرطی و یا انضمام داعی و درخواستی و یا برطرف

شدن مانعی و بازدارنده‌ای می‌باشد.

و در این‌باره شکی نیست که بدان علّت، ایجاب معلول اُولیٰ و سزاوار است، وگرنه علّت شئی، از غیرخودش در علّیّت متمیّز نبود، در این‌صورت علّت، پیش از تأثیر و ایجابش، اقتضا و «لااقتضا» ـ هردو ـ درباره‌اش درست است، با اینکه ایجاب، بدان از عدمش اولی و سزاوارتر است، پس [1] باید وجود نیز با نسبت به ماهیتی از ماهیات، از این قبیل باشد، لذا آن وجود، اکثری است نه دائمی و همیشگی ـ همچنان که در این ایجاب است ـ و نیز برخی از علّت‌ها را مشاهده می‌کنی که تأثیرشان اکثری است نه دائمی و همیشگی، مانند طبیعت زمین، در اقتضایش مرهبوط و فرودآمدن را، با اینکه گاهی در هنگام پرتاب به بالا ـ با فشار و زور ـ از آن (اقتضای هبوط و فرود و قوهٔ جاذبه) مانع می‌آید (برخلاف طبیعت و اقتضایش عمل می‌کند) و این هردو پندار و سخن، جعل و دروغ‌پردازی است [2].

در سخن اوّل اشتباه و سهو و خطا، بین قوه و ضعف وجود و بین اولویت و «لااولویت» آن ـ باقیاس به ماهیت ـ شده است، و پیش از این گفته آمد که برای هرچیزی درجه‌ای از وجود است که از آن تجاوز نمی‌تواند بکند، و برخی از اشیاء و موجودات بهره‌شان از وجود استوار و محکم است (یعنی از وجود قوی و شدیدتر بهره‌مندانند) و برخی دیگر برعکس آنند، مانند حرکت و امثال حرکت، نه اینکه وجود، بدانها از عدم اُولی و سزاوارتر و یا بالعکس است، پس استقرار اجزاء و بقای آنها، همانند گونهٔ وجودِ موجودِ غیر قار نیست، بلکه ثبوتش برای آن ممتنع است، و سخن ما در مطلقِ وجود است که برای ماهیتی از ماهیات ممکن است، زیرا آنچه که طبیعت امکان ذاتی ـ با قیاس به آن ـ معتبر می‌دارد فقط مطلقِ وجود و مطلقِ عدم است، پس امتناع، گونهٔ خاصی از آن‌دو می‌باشد، یعنی شئی، از امکان ذاتی که مستلزم برابری نسبت طبیعتِ وجود و عدم است به این شئی بیرون نخواهد آمد، و استمرار و عدم استمرار، نسبت‌شان باقیاس به ذات هر موجود غیر قار برابر است، و تخصیص هریک از آن‌دو به‌سبب وقوع، نیاز به مرجح و برتری دهنده‌ای

۱. یعنی چون این مطلب را در علت و معلول دانستی، باید اقتضای ماهیت برای برتری و رجحان وجود این‌گونه باشد. «سبزواری»

۲. یعنی آنجا که گفتند: موجودات سیال مانند... و دیگر که گفتند: گاهی علت پدید می‌آید و سپس اقتضای آن... «سبزواری»

از خارج دارد ـ بدون اولویّت یکی از آن‌دو به‌حسب ماهیت از دیگری ـ .

بنابراین ماهیت حرکت و امثال آن از طبایع غیرقار، وقتی مقایسه با وجود تجدّدی و رفع آن شود (مشاهده و ادراک می‌شود که) قابلیت محض است و بس، بدون درخواست جانبی به‌عینه، نه‌قطعی و نه برتری، زیرا وجود و یا عدم، به‌واسطهٔ ایجابِ علّتِ تام و یا «لاایجاب» آن تخصیص برمی‌دارد، و چون مقایسه با وجودِ اجتماعیِ اجزایِ تحلیلیِ آن شود، نتیجهٔ آن باقیاس به این‌گونهٔ از وجود، امتناع قطعی ـ بدون ثبوت صحّت و جواز عقلی ـ می‌باشد، و پیش از این گفته آمد که امتناعِ گونه‌ای از کون و وجود، مطلقاً منافی امکان ذاتی نخواهد بود.

و در دوم، غلط و اشتباه در آنچه که علّت نیست علّت گرفته شده واقع گردیده است، زیرا فاعل، پیش از شرایط ایجابش فاعل نبوده و اصلاً موجب نیست، ولی با شرایط، قطعاً موجب است؛ اما نزدیکی و دوری از وقوع، به‌جهت کمی شرایط و یا بسیاری آنها می‌باشد، از این‌روی اختلافِ حالی در ماهیت ممکن ـ بامقایسه با طبیعتِ وجود و عدم ـ اقتضا نمی‌کند، بلکه به‌سبب آن امکان به‌معنی دیگر اختلاف پیدا می‌کند، یعنی استعدادی که پذیرای شدت و ضعف است و از کیفیات خارجی است، نه امکان‌ذاتی که عبارت از اعتبار عقلی می‌باشد.

بنابراین مستر شد هدایت یافته باید با این اصولی که بدو بخشیده شده، سخنان هوس‌آمیزی را که برخی از مجادله کنندگان در این مقام بر زبان رانده‌اند مردود و سرکوب نماید، و فایده‌ای در ایراد و ردّ آنها ـ جز تباهی اوقات و نرسیدن به‌هدف، و از دست‌دادن عمر ـ بدون عوض ـ نمی‌باشد.

۱۳
فصلی
در اینکه علّت و انگیزهٔ نیازِبه علّت، عبارت از امکانِ در ماهیات و نارسایی و قصور در وجودات می‌باشد

گروهی از مجادله‌گران که به‌نام اهل‌نظر و صاحبان تمییز نامیده شده‌اند، درواقع از جامهٔ علم و تحصیل عاری‌اند و بسیار زیاده‌رو و در انکار راه درست رنج بسیاری برخود

نهاده و در پی سپرکردن راههای بیهوده و باطل دسته‌دسته شده‌اند، دسته‌ای پندارند که حدوثِ تنها، علّتِ نیاز به علّت است.

دستهٔ دیگر حدوث را بخشی قرار داده که داخل در آنچه علّت است می‌باشد.

برخی از آنان حدوث را شرطِ برای علّت قرار داده و گویند: علّت هم همان امکان است.

برخ دیگر خود را آمادهٔ جدل و گفتگو کرده و منکر ضرورتِ حکمِ فطری که درنهاد کودکان ثابت، و بلکه در طبیعت حیوانات هم مرکوز است و موجب کراهت‌شان از صدای چوب و تخته و صدای چوگان زدن و غیره است شده‌اند، تمام سخنان‌شان غیرقابل قبول است، و بیانش باعث تباه کردن عمر به‌ناپسندی و بازداشتن نفس به‌خواری می‌باشد، ولی نفوس مردمان و تمامی نوآموزان بدان‌سو متوجه و فرمانبردار است.

بنابراین گوییم: آیا وجوب، صفتی از صفات نیست؟ و امتناع آن (صفت) باقیاسِ به ذات (وجوب و امتناع) ذات را از نیاز به‌غیر بی‌نیاز می‌کنند و استنادش را بدان ـ به‌حسب آن صفت ـ احاله می‌نمایند؟ پس اگر فرض شود که حدوث، در علّتِ حاجت معتبر و مأخوذ باشد، خواه شرطی باشد و یا بخشی، در آنچه که ممکن‌الذات است معتبر مأخوذ می‌شود، نه واجب و یا ممتنع، پس کار تنها به امکان باز می‌گردد و این خلف (برعکس فرض شده) است.

به‌گونه‌ای دیگر: حدوث عبارت است از کیفیت و چگونگی نسبت وجود، که (کیفیت) متأخر از آن (نسبت) است و (نسبت) متأخر از وجود است و (وجود) متأخر از ایجاد است و (ایجاد) متأخر از حاجت و (حاجت) متأخر از امکان می‌باشد، پس اگر حدوث، علّت حاجت به یکی از دو وجه باشد، به‌درجاتی چند برنفس خویش پیشی دارد، و هیچ‌کس را نرسد که به‌مانند آن معارضه برنفی علیّت امکان ـ از آن‌جهت که کیفیتِ نسبتِ وجود می‌باشد ـ بکند، زیرا امکان، حالتی است که عارض نسبت مفهوم وجود به ماهیت، به حسب ذات و در نگرش عقل می‌شود[1] و درواقع عارض نسبت خارجی نمی‌شود.

۱. خلاصه آنکه امکان، کیفیت نسبت است بین ماهیت و مفهوم وجود، از آن‌جهت که تصور شده، نه بین ماهیت و وجودِ حاصلِ برای آن، لذا ماهیت، پیش از اتصافش به‌وجود توصیف به امکان می‌شود، برعکس حدوث، زیرا پیش‌بودنِ وجودی که برای ماهیت حاصل است به‌واسطهٔ عدم است، و در متأخر بودن آن از ایجاد هیچ‌شکی نیست. «سبزواری»

پس متأخر بودن آن از دو مفهوم وجود و ماهیت، به حسب اعتبار آن از آن‌حیث که نه موجود است و نه معدوم لازم می‌آید، نه از فعلیّت نسبت در ظرف وجود، ولی حدوث عبارت است از وصف شئی به حسب حالِ خارجِ بالفعل، نه ماهیت و نه وجود، جز هنگام موجودیت ـ نه در نفس خودشان ـ بدان توصیف نمی‌گردند، بنابراین شکی در متأخر بودنش از جعل و ایجاد نمی‌باشد.

و اما سخن آن کس که انکار بداهت قضیهٔ فطری را می‌کند اینکه: ما وقتی سخن شما را عرضه می‌کنیم که گفته‌اید: دوجانب وقتی نسبت‌شان با ذات ـ در رفع ضرورت از هردو ـ برابر باشد، ترجیح و برتری جز به‌سبب «منفصل» برعقل ممتنع است، با اینکه می‌گوییم که یک نصف دومی باشد، دو را در قوه و ظهورِ فوق اوّلی می‌یابیم، و تفاوت وقتی درست است که به‌وجهی از وجوه ـ به اولی با نسبت به آخری ـ احتمال وارد گردد، و ورود احتمالِ نقیض، یقینِ تمام را نقض می‌نماید.

بیداد در این سخن ظاهر است، چون ندانسته که تفاوت در امورفطری، بسیار می‌شود که به‌حسب تفاوت در دوطرفِ حکم باشد، در حالی که حکم، در نفسِ خود هیچ تفاوتی ندارد، ولی در حکم فطری و حدسی، مانند حکم اقتناصی (بدست آمده) ـ تفاوت ـ باقیاس به‌ذهن‌ها و زمان‌ها و خصوصیات مفهوم‌ها و عقدها جایز است، این به‌واسطهٔ تفاوتِ نفوس در استعدادهای اوّلی غریزی خودشان می‌باشد، چون استعدادهای ثانوی ایشان کسبی است؛ پس نهادهای عقلی در ادراکِ نظمِ حقایق و پیوستن و تألیف و سنجش خود، همانند سنجش نهادهای حسّی شنیدنی است، در سنجش الفاظ و پیوستن و تألیف صداها، و جهت وحدت در امورعقلی مانند جهت وحدت در امور شنیدنی‌ها است، و تخالف و خلاف ورزیدن (درآن) مانند تخالف (در این) است.

و هرکس که نیروی چشایی عقلش از نارسایی و آشفتگی، و یا از بیماری‌های نفسانی، و یا بیماریِ حاصل از جدل و ستیز و گفتگویِ بی‌حاصل، سالم باشد، در محال بودن رجحان و برتری شئی بر همانند خودش از هرجهت ـ جز به «منفصل» ـ شکی نمی‌کند، و هرکس ترجیح و برتری دادن شئی را بدون مرجح و برتری‌دهنده رواشمرد، نزدیک است که راه بیرون رفتن از فطرت و نهاد بشری را بپیماید، و این

نیست جز به‌واسطهٔ خباثت و پلیدی ذاتی که از بدی قابلیّت اصلی آن (فطرت و نهاد) پدید آمده است و منجر به سرکشی و عصیان در سرشتش شده و ذات خبیثش را در روستایی (که ساکنانش) ستمکارِ هیولانی، و شهری که (ساکنانش) فاجران و گناهکاران پست‌اند گِردآورده است.

تاریک پنداری

آنان که برتری و ترجیح یکی از دوبرابر را بدون سبب روا می‌شمارند، در سخن دسته‌دسته شده‌اند، دسته‌ای گویند: خداوند جهان را در وقتی به‌عینه، غیر دیگر وقت‌ها ـ بدون تخصیص دهنده‌ای که این وقت بدو اختصاص یابد ـ آفرید.

دستهٔ دیگر پندارند که خداوند افعال را به احکامی مخصوص، از وجوب و بازداشتن و خوبی و زشتی ـ بدون اینکه در طبیعت افعال آنچه که اقتضای این احکام را می‌نماید باشد ـ اختصاص داد؛ و همین‌طور (گویند:) فرارکنندهٔ از حیوان درنده وقتی دوراه که از هر جهت برابرند به‌نظرش رسید، و گرسنه‌ای که مختار بین دوگِردهٔ برابر نان است، ناگزیر یکی از آن‌دو را با اختیار ـ بدون مرجح و برتری داده شده ـ اختصاص می‌دهد.

و گروهی گویند: آنچه از احکام و احوال که به یکی از دومتماثل و همانند ـ غیردیگری ـ اختصاص پیدا می‌کند، معلَّل به‌چیزی نیست و بی‌علّت است، زیرا اگر معلّل بهرچیزی شود تباه می‌گردد.

و گروه دیگری گویند: تمام ذوات در ذاتیّت [1] برابراند، ولی برخی از آنها اختصاص به صفتی معین ـ غیردیگر صفات ـ نسبت به برخ دیگر دارند.

اینها دست آویزهای ایشان در جدل و گفتگو می‌باشد، ولی اگر آهسته‌آهسته از خواب غفلت بیدار شده و از آرامگاه جهالت برخیزند، مسلّماً پی‌خواهند برد که خداوند را در آفرینش موجودات و کاینات اسباب (جمع سبب)هایی پنهان از ادراک و ذهن ما، و پوشیدهٔ از دیدگان ما می‌باشد، و اینکه جهل به‌چیزی مستلزم نفی آن‌چیز نمی‌باشد؛ و در هریک از مثال‌هایی جزئی که در گزافه‌گوئی‌شان بدانها چنگ زده‌اند،

۱. این غلط است، برای‌اینکه ذاتی، تمام ذاتش نمی‌باشد، بلکه امر عامِ عرضیِ اعتباری بوده و از معقولات ثانوی می‌باشد. «سبزواری»

مانند نفی اولویّت در رجحان و برتری یکی از دو متماثل و همانند: فرارکنندهٔ از دوراه و دوجام آب برای تشنه و دوقرص نان برای گرسنه، همگی مرجَّح و برتری داده شده‌هایی پنهان و پوشیده هستند که برای ساکنان جهان اتفاقات مجهول می‌باشد؛ اینان را جهلِ به اولویّت است نه نفی اولویّت، و کمترین آنها اتصال‌های ستاره‌ای و اوضاع (جمع وضع) فلکی و هیئات و شکل‌های استعدادی است، چه‌رسد به اسباب (جمع‌سبب) دورتر که بدانها خداوند امور را مقدَّر و اندازه فرموده و از صور اشیائی که در علم اعلای او از پیش رفته [1]، به‌گونه‌ای تمام‌تر و سزاوارتر حکم کرده است.

اما آنچه که به انباذ قلس ـ حکیم یونانی ـ نسبت داده شد که قایل به «بخت» و اتفاق است، ظاهراً سخن او مرموز و مبهم است، چون روش او و غیر او از پیشینیان این بوده که رازهای الهی‌شان را در پرده‌هایی از رمز و ابهام و چشم‌پوشی‌ها پنهان می‌داشتند.

برخی از دانشمندان سخن او را این‌گونه توجیه کرده که او علّت غایی (یعنی غیرذات خود) را در فعل واجب‌الوجود بالذات انکار ورزیده ـ نه غیر این را ـ زیرا او اعتراف دارد که تا وجوب نیابد وجود نمی‌یابد، بلکه او و غیراو، امورِ لاحقِ به ماهیات را ـ نه به‌ذات آنها بلکه برای غیرآنها را ـ اتفاقی نامیده است؛ در این صورت درست است که گفته شود: وجود عالم اتفاقی است، نه به این معنی که به نفس خود موجود می‌گردد، حاشا! و یا اینکه باری‌تعالی گزافه آن را انجام داده، بلکه این است که وجودش از ذاتش لاحق بدان نشده، بلکه از غیرش شده.

و نزدیک به این مطلبی است که در توجیه سخن او به‌خاطرم خطور کرده و آن اینکه: از آراء ما دانستی که ماهیات ممکنات ـ در موجودیت ـ سایه و عکس‌هایی مر وجودات راست، و جعل و ابداع تنها و در حقیقت به‌وجود هرماهیت تعلق می‌گیرد نه به نفس آن ماهیت، و همین‌طور علّت غایی آن (ممکنات) فقط برای گونه‌های

۱. یعنی معلومات از اشیاء، توابع علم او تعالی ـ از صور ثابتات ـ هستند، و علمی که عین ذات احدیت است، تابع صوری است که در احکام ذاتی خود ثابت‌اند، یعنی آنها به حقیقت موصوف بدان‌اند، و علم او که عین (ذات) او است، از این اتصاف ـ جز بالعرض ـ دور است، همچنان که این صورتهای عینی و اعیان ثابته که موصوف به صفات وجود و علم و غیراینهایند، از جهات کمال بالعرض‌اند نه بالذات، پس علم ـ به‌وجهی ـ تابع گردید و به‌وجهی دیگر متبوع. «نوری»

وجودات ثابت است ـ نه ماهیات ـ بنابراین ماهیت عالم بدون غایت و فاعلی مر آن را بالذات، تحقق می‌یابد، بلکه وجودش درواقع نیازمند بدان دو می‌باشد، لذا این مرد (انباذقلس) از این معنی چنین تعبیر کرده که عالم اتفاقی است، یعنی بالعرض واقع شده، مانند جهاتی که به معلول اول بسیط ـ نزد آنان ـ ضمیمه و اعتبار شده و بدان، صدور کثرت از وی درست شده است [1]؛ زیرا هیچ‌کس را شکی نیست که صادر از واجبِ بالذات ـ به‌نظر آنان ـ یکی از این جهات می‌باشد، مانند وجود معلول، و غیرآن مانند ماهیت و امکان و وجوب به‌غیر، بالعرض و بدون سبب ذاتی صادر شده، اما صدور کثیر از امرِ واحد و یا ترکیب در موجود اول، از آنچه گویند او بسی برتر است.

خلاصه آنکه پیشینیان را سخنان پیچیده و رازهای سربه مُهر است، و بیشتر کسانی که پس از ایشان آمده‌اند و سخن و رموز آنان را رَد کرده‌اند، یا به‌سبب جهلشان و یا بی‌خبری از مقام آنان و یا به‌واسطهٔ شدت شوقشان برای ریاست و پیشوایی خلق در این جهان زودگذر و فانی بوده است؛ و گروهی دیگر از متأخران ایشان به‌ظاهرِ سخنان آنان فریب‌خورده و آنها را از روی تقلید و به‌واسطه اعتقادی که به‌گوینده‌اش داشتند پذیرفته و فاش قایل به «اتفاق» شده و به‌گمراهی بسیار دوری دچار شدند، و ندانستند آنچه که قابل پیروی است فقط برهان یقینی است (نه تقلید)، و یا کشف، و اینکه فهم حقایق از لفظِ تنها نیاید، زیرا اصطلاحات و طبیعت واژه‌ها گوناگون و مختلف‌اند.

گره‌زدن‌ها و بازکردن‌ها

قایلان به «اتفاق» را دست‌آویزهایی چند است:

نخست آنکه وجود اشیاء اگر به‌واسطهٔ تأثیر علت در آنها باشد، باید تأثیر علت یا حالِ وجود اثر باشد و یا حال عدمِ‌آن، اوّلی تحصیل حاصل است و دومی جمع بین دو متناقض.

۱. بلکه ممکن است سخن او را توجیه کرده و گفته شود: وجودِ عالم به «اتفاق» است، یعنی بالعرض است نه بالذات و حقیقت، والیه یرجع الامر کله یعنی: کارها یکسره به او باز می‌گردد، الا الی الله تصیرالامور، یعنی: آگاه باشید! کارها یکسره به او بازمی‌گردد، کل شئی هالک الا وجهه، یعنی: همه‌چیز ـ جز وجه وی ـ نابود شونده‌اند، یامن هویا من لیس الاهو، یعنی: ای کسی که جز او کسی نیست، الا کل شئی ماخلا الله باطل، یعنی: آگاه باشید! هرچیزی جز خدا باطل و بیهوده است. «نوری»

گشودن و بازکردن این گره به‌واسطهٔ فرق بین اخذ و اعتبار اثر است در زمان حصول، و بین اخذ و اعتبار آن است به‌شرط حصول، پس حصول، در اول ظرف است و در دوم، سبب و شرط؛ هیچ محال بودنی در اوّلی نیست، بلکه آن به‌عینه شأن مؤثر است ـ از آن‌روی که مؤثر است ـ با اثرش، زیرا هر علّتی مؤثر است، پس آن با معلول خود زمانی، و یا آنچه در حکم آن (زمان) است ـ بدون جدایی یکی از آن‌دو از دیگری در وجود ـ می‌باشد، و هر علّت، اثرگذاری در معلول خودش ـ هنگام حصول ـ اثر می‌گذارد، ولی از آن‌جهت که نه موجود است و نه معدوم، نه به‌سبب آنچه که حاصل است، تا آنکه محذور و اشکال اوّلی لازم آید، و نه به‌واسطهٔ آنچه که حاصل نیست، تا آنکه محذور و اشکال دوم لازم آید؛ خلاصه آنکه تأثیر علّت درحال حصولِ حاصل، به‌نفس این تأثیر است، و این تحصیلِ حاصل است به نفس این تحصیل، نه به‌سبب تحصیلِ غیرآن، و این محال نیست.

و به‌گونهٔ دیگر اینکه: اگر مراد از حالِ حصول، معیّتِ وجودیِ بین اثرگذار و اثر می‌باشد، می‌پذیریم که تأثیر، در حالِ وجود اثر است، و اگر مراد (از حالِ حصول) معیت [1] ذاتی عقلیِ بین آن‌دو باشد، می‌پذیریم که تأثیر نه درحال وجود او و نه درحال عدمش می‌باشد، و چیزی از دو محذور و اشکال لازم نمی‌آید، برای اینکه تأثیر علت در ماهیت معلول ـ از آن‌جهت که نه موجود است و نه معدوم، نه از آن‌حیث که موجود و یا معدوم می‌باشد ـ حالِ وجود است، و از این حیثیت بین ماهیت و بین علّت، هیچ نزدیکی ذاتی لزومی نمی‌باشد، ولی ماهیت موجود و یا معدوم، از مرتبهٔ وجود علت و یا عدم آن متأخر است، لکن با آن ـ به‌حسب حصول ـ درواقع مقارنه و نزدیکی دارد، در این مطلب نیک اندیشه کن [2].

۱. یعنی تأثیر از جهت رتبه با اثر برابر است، و این باطل می‌باشد، برای اینکه تأثیر در ماهیت ـ از آن‌جهت که نه موجود است و نه معدوم ـ می‌باشد، و ذاتاً بین ماهیت و مبدأ اثر هیچ نزدیکی و برابری نمی‌باشد، چون هیچ شخصیتی ماهیت را نیست و نه شأنش مقارنه و نزدیکی است، ولی از جهت وجود و یا عدمش، شأنش متأخر بودن است. «سبزواری»

۲. وجه اندیشیدن اینکه، مراد از این که گفتیم تأثیر علت در ماهیت از آن‌جهت که نه موجود است و نه معدوم... یعنی ماهیت مجعول بالذات است، بلکه این است که آن مجلا و مظهری برای تأثیر است، و یا به‌اصطلاح دیگر، آن اثر می‌باشد، همچنان که در کتاب شواهد الربوبیه ـ در مقام تقسیم وجود به وجود حق و مطلق و مقید ـ بیان داشته است، پس آن (ماهیت) مانند اثرپا، و خیالِ وجود است. «سبزواری»

جدل‌کنندگان را روش ناهموار دیگری است و آن اینکه: تأثیر علت در حالِ حدوث اثر است [1]، و آن غیرحال وجود و حال عدم می‌باشد، و بسا برخی دیگر از جدل‌کنندگان بر نادانی افزوده و وجوب مقارنه و نزدیکی بین علت و معلول را منکر شده [1] و آن را مَثَل به صدا زنند، چون آن (صدا) در «آنِ» دوم یافت می‌شود، ولی از صاحب صدا در «آنِ» پیش از آن صادر می‌شود.

دوم اینکه: تأثیر یا در ماهیت است و یا در وجود و یا در اتصاف ماهیت به‌وجود؛ اوّلی محال است، برای اینکه آنچه تعلقِ به‌غیر می‌گیرد، عدمش از عدمِ غیرلازم می‌آید و سلب ماهیت از نفسِ خودش محال است؛ دوم اینکه در صورت فرضِ عدم این تأثیر، لازم می‌آید که وجود، وجود باقی نماند، و اگر گمان شود که لازم نمی‌آید که مثلاً انسان ـ با اینکه انسان است ـ موصوف به «لیس به انسان ـ انسان نبودن» باشد و انسان نفی شود و باقی نماند، این گمان چنین دفع می‌شود که: نفی انسان خود قضیه‌ای است [2] و ناگزیر از تقرر و ثبوت موضوع آن ـ حالِ حکم ـ می‌باشد، پس فانی، همان ثابت است، بنابراین شئی هم ثابت است و هم فانی، هم متقرر و ثابت و هم غیرمتقرر و نااستوار می‌باشد.

و سخن در وجود ـ از جهت اثبات ورد ـ هم این‌گونه است و سوّمی نادرست می‌باشد، زیرا اتصاف، امری ذهنی و اعتباری می‌باشد و جایز نیست که اولین صادر بالذات باشد، با این‌همه ثبوتش ـ با اینکه از نسبت‌ها بوده ـ پس از ثبوت دوجانب می‌باشد؛ مضافاً اینکه اتصاف نیز ماهیتی است، بنابراین پرسش برمی‌گردد به اینکه اثر جاعل نفس اتصاف است و یا وجودش و یا اتصافِ اتصافِ به‌وجود، و سخن در اتصاف به‌سبب اتصاف نیز همین‌گونه است، تا آنجا که کار تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کند.

۱. زیرا حدوث عبارت از مسبوقیت وجود است مرعدم را، پس آن نفس بعد بودن است. گویی که تأثیر در مفصل، بین دوزمان وجود و عدم واقع است نه در زمان وجود و نه عدم، و به‌جهت عدم جریانش در تأثیر در مبدعات ناهموار است ـ و بلکه نزد آنان در مجموع عالم طبیعی ـ. «سبزواری» ۱. می‌پذیرد که آن در حال عدم است، و پاسخ داده می‌شود که: جمعِ بین دو نقیض وجود ندارد، برای اینکه تأثیر در اوّلِ حال است و وجود اثر در دومِ حال است، ولی این نادانی و غفلت و خطای محض است، برای اینکه آن حال معلول است نه حال فاعل. «سبزواری» ۲. آری! ولی در معنی سالبهٔ بسیطه است، و یا تعبیر می‌کنیم که انسان باقی نمی‌ماند. «سبزواری»

مشهور [1] بین همگان است که جعل، تعلق به‌نفس انسان گرفته و برآن، وجود و اتصاف مترتب می‌گردد، چون آن‌دو، اعتباری بوده و مصداق آن‌دو، نفسِ ماهیتِ صادرِ از جاعل است، و انسان اگرچه به‌واسطهٔ تأثیرِ غیر، انسان نیست، ولی نفسِ ماهیتِ انسان به‌واسطهٔ غیر است؛ یعنی تنها ذات بسیطش اثرِ علّت است نه حالت ترکیبی بین آن (ذات بسیط) و بین آن (ماهیت انسان) و یا بین آن و غیرآن، چنان‌که گوییم: انسان انسان است، و یا: انسان موجود است، پس انسان به‌ذات خودش انسان است ولی نفسش از غیرخودش است، و بین دومعنی فرقی آشکار است، زیرا اگر انسان ـ برگونه‌ای بسیط ـ فرض شود، انسانیتش به‌سبب فرض واجب و لازم می‌آید، البته وجوبی که مترتب بر فرض است، پس تأثیر اثرگذار در او ممتنع است، برای اینکه وجوب چیزی در آنچه که برای ذاتش واجب و ضروری است و به‌جهت محال بودن جعل آنچه که مجعول فرض شده، منافی احتیاج و نیاز آن‌چیز به غیر می‌باشد، اما پیش از فرض انسان مرنفس خودش را، امکان آنکه اثرگذار، نفس انسان قرارگیرد هست.

ترا رسد که گویی: نفس انسان (به‌واسطهٔ اثرگذار) وجوب می‌یابد، ولی مرادت از آن وجوب پیشین باشد؛ درحالی که فرق بین دو وجوب سابق و لاحق (پیشین و پسین) در میزان معقولات ثابت شده است، و بسیاری از غلط ها و اشتباهات در این‌باره از جهت اشتراک لفظی و از جهت وضع آنچه که علت نیست به علّت واقع می‌شود، برای اینکه واجب بودن انسان از جانب علت، موجب آن نمی‌شود که در نفس خودش واجب باشد، و همین‌طور نیازمند به‌علّت بودن مستلزم آن نیست که وی (پس از پدیدآمدن از علّت) نیازمند بدان باشد، چون درست است که نفس انسان از غیراست، ولی دلیل نمی‌شود که در مقام نبودن غیر، انسان انسان نباشد، بلکه دلالت بر انسان بودنِ انسان از غیر دارد و بس.

و سخن در اینکه نفسِ وجود مجعول است ـ همانطور که نظر و رأی ما است ـ نیز این‌گونه است، جز آنکه همگی متأخران، نفسِ ماهیت را مجعول می‌دانند، و به‌زودی آنچه را که ما در این مقام از عالم مکاشفه و کانون اسرار الهی به‌دست آورده‌ایم برتو

۱. این سخن چنین پاسخ داده می‌شود و روشن می‌گردد که: «م»

خواهیم خواند؛ مشهور از مشائیان این است که بخش سوم را برگزیده و پذیرفته‌اند، یعنی اثرگذاری و تأثیر اثرگذار در موصوفیّت ماهیت به‌واسطهٔ وجود است، و سخنشان را توجیه کرده‌اند به اینکه مقصود اینان آن است که اثرجاعل امرِ مجملی است (یعنی بسیط است و نظیر اجمال در علم‌الهی می‌باشد) و آن را عقل به موصوف و صفت و اتصافِ این موصوف به آن صفت تحلیل و تقسیم می‌کند، بنابراین اثر جاعل در انسان مثلاً، عبارت است از بیان ما که: انسان موجود است، و اثر آن ـ بالذات ـ تنها ماهیت انسان و یا فقط وجودش نمی‌باشد، بلکه یک‌امر ترکیبی است که تعبیر از آن به اتصاف ماهیّت به‌وجود می‌شود، و اتصاف به‌وجود اگرچه یک‌امری عقلی است، ولی از اعتباراتی است که مطابق با واقع و نفس‌الامر می‌باشد، پس لازم است ارتباطش مر آن را به‌سببی، آن‌سوی اعتبار عقل باشد که همان نفس سبب ماهیت است.

پس از آنچه که بیان داشتیم روشن گشت که تقسیم گفته شده ضبطش ازهم پاشیده است، برای اینکه موصوفیّتی که مترتب بر تأثیر و اثربخشی فاعل است، ممکن است که برمعنایی غیرمستقل در تصور اخذ و اعتبار شود، بلکه آن آینهٔ نگرش دوجانب است، و معانی ارتباطی ـ از آن‌جهت که ارتباطی‌اند ـ امکان ندارد که توجه ذهن بدانها تعلق گیرد، و همانطور که گفتیم: استقلال آنها در تصوّر است؛ ولی اگر توجه و التفات، دوباره از سرگرفته شود، یعنی از آنچه که برآن بوده ـ یعنی آلت ارتباط بودنش ـ برهم خورده و در نفسِ خود امری معقول گردد که ذاتش با دوجانب مباین و دور باشد، مانند دیگر ماهیات ـ در اینکه تعلق‌شان به‌جاعل به‌چه چیزی است و تأثیر و اثرگذاری جاعل در آنها به‌حسب کدام حیثیّت از امور محتمل گفته شده است؟ ـ می‌باشد.

۱۴
فصلی
در چگونگی نیاز عدمِ‌ممکن به سبب

بسا که شک شود و گفته آید: رجحان و برتری عدمِ ممکن بر وجودش اگر به‌واسطه سببی باشد، هرآینه عدم باید دارای تأثیر و اثرگذاریِ باشد، ولی عدم، بطلان محض است و استنادش به‌چیزی ممتنع و محال است؛ سپس می‌گویید: عدمِ ممکن مستند

به عدمِ علت وجودش می‌باشد، (این سخن) درخواست جدایی بین عدم‌ها را ـ و اینکه آنها هویاتی متعدداند که برخی از آنها علت‌اند و برخ دیگر معلول ـ دارد، در حالی که هیچ جدایی و تمایزی و نه اولویّتی (در اَعدام) نیست، بنابراین نه علّیّتی هست و نه معلولیّتی.

این سخن چنین پاسخ داده می‌شود و روشن می‌گردد که: عدمِ ممکن نفی محض نمی‌باشد، یعنی عقل تصور ماهیت ممکن را کرده و بدان، معنی وجود و عدم را اضافه و نسبت می‌دهد و آن‌را به‌حسب ذاتش خالی از تحصّل و «لاتحصّل» می‌یابد، خواه به‌حسب ذهن باشد و یا به حسب خارج، لذا حکم می‌کند که آن (ماهیت) در انضمام و پیوستن هریک از دومعنی بدان، نیازمند به امر دیگری است.

و همان‌گونه که معنی تأثیرِ علت در وجود یک ماهیتی این‌گونه نیست که درماهیت، چیزی به‌امانت گذارده شود که درواقع ماهیت حاملِ آن امانت و یا به حقیقت متصف بدان باشد، بلکه بدین‌گونه است که ابداع امری به‌نام وجود می‌کند و وجود به‌نفس خود دارای ماهیت ـ بدون تأثیر ـ می‌باشد، و ماهیت همان‌گونه که از نظر و رأی ما دانسته‌ای، رنگ‌پذیر رنگ وجود و تابناک به‌نور آن می‌باشد.

همین‌طور معنی تأثیر آن (علت) درعدم ماهیت [1] جز این‌گونه نیست که چیزی را که به‌نوعی از اتحاد ـ یعنی بالعرض ـ با ماهیت متحد است ابداع [2] ننماید، آری! عقل را رسد که تصور ماهیت ممکن را کرده و چیزی از مفهوم عدم و وجود بدان اضافه نماید، یعنی به‌سبب تصور وجود علّت و یا عدم آن ـ از جهت علمش به اسبابی که به‌نام برهان «لمّی» نامیده می‌شود ـ و یا به‌سبب دریافت آثاری که مترتب بر شئی بوده و دلالت بر وجود او دارد، و یا به‌سبب عدم آنها (آثار مترتب) که دلالت برعدم او دارد ـ همچنان که در برهان به‌نام «انّی» هست ـ

پس دانسته شد که مرجّح و برتری دهندهٔ عدم مانند مرجّح وجود است و وی را جز آن‌مقدار که بهرهٔ از وجود است نمی‌باشد، نه‌ذات عدم ـ از آن‌روی که عدم است ـ جز آنکه مرجّح جانب وجود لازم است که به‌نفس خود امری متقرر و استوار بوده و بدون فرض و اعتبار، حاصل باشد.

۱. این خبر چهارسطر بالا است که: و همان‌گونه که معنی تأثیر... ۲. این ترجمه برمبنای نسخه چاپ جدید «افست بیروت» صورت گرفته و در نسخه قدیم «تبدع» است، یعنی: ابداع نماید. «م»

اما مرجّح بطلان و عدم، جز معقول و مجرد ـ بدون تقرر و ثبوت و بیرون از نگرش عقلی ـ نمی‌باشد، پس عدمِ علّت اگرچه در ظرف عدم نفیِ محض است، ولی آن‌را به‌حسب نگرش عقل، بهره‌ای از تقرر و ثبوت هست، و همین در ترجیح و برتری دادن عقلی، و حکم به پیروی آن کافی و بسنده است، یعنی به‌واسطهٔ عدم معلول چه در ذهن و چه در خارج، هریک از آن‌دو به‌گونه‌ای غیر از دیگری است، زیرا پیروی عدم علّت، عدمِ معلول است درخارج، چون هردو ـ از آن روی که این‌گونه‌اند ـ باطل‌اند، زیرا آن‌دو را به هیچ‌وجه از وجوه خبری، حتی از همین‌وجه سلبی هم نمی‌باشد، ولی پیروی عدمِ آن (علت)، عدمِ آن (معلول) است در ذهن، پس تصور عدمِ‌علت و حکم بدان (معلول) برآن (علّت) موجب تصور عدمِ معلول است و حکمِ بدان (معلول) برآن (معلول) می‌باشد، و در تصور عدم معلول، تنها پیروی و استتباع است و بس، یعنی به‌واسطهٔ تصور عدمِ علّت ـ بدون ترتّب حکم به عدمِ آن (علت) بر حکمِ به عدم آن (معلول) ـ.

خلاصه آنکه: امتیاز بین عدم‌ها به حسب مفهومات عقلی و صورت‌های ذهنی ـ به‌وجهی از وجوه ـ در مرجح بودن برخی از آنها نسبت به برخ‌دیگر کافی و بسنده است، و فقط امتیاز و جدایی بین اَعدام ـ از آن‌جهت که اَعدام‌اند ـ ممتنع است و آن در اینجا لازم نمی‌آید.

خلاصه‌ای اجمالی و فشرده

ماهیات امکانی و اعیان متقرر و ثابت را حالاتی عقلی و اعتباراتی است که درواقع بر وجودشان پیشی دارد که آنها در نگرش عقلی، برخی نسبت به برخ‌دیگر مستنداند، بدون اینکه درخارج در برابر و ازاء آنها چیزی باشد، و در خارج ـ نزد ما ـ چیزی غیر از وجود نمی‌باشد، سپس عقل، ماهیّت متحد باوجود را تصور کرده و ماهیت را به حسب مفهوم، غیرمفهوم وجود می‌یابد، بلکه ماهیت را به‌حسب نفسش عاری از وجود و عدم، و خالی از ضرورت و «لاضرورت» هردو ـ به‌معنای عدولی نیز ـ می‌یابد، لذا حکم به نیاز و حاجت آن در چیزی از دو امر (ضرورت و لاضرورت) به مرجح و برتری‌دهنده غیر از ذات و موجبش می‌نماید.

پس از این موضوع دانسته می‌شود که شئی ـ یعنی ماهیت ـ نخست (در اعتبار عقل قرار گرفته و سپس) امکان یافته و پس از آن حاجت و نیاز پیدا کرده و سپس ایجاب یافته و وجوب پیدا نموده و بعد از آن وجود یافته و موجود گردیده [1]؛ و این منافی اولین صادر بودن وجود و اصالت (و یا اصل بودن آن) نمی‌باشد، چون موضوع در این حکم، وجود می‌باشد، و در آنچه گفته شد منظور از آن، حال ماهیت است باقیاس به‌وجودش و به جاعلِ وجودش، و این مانند آن‌چیزی است که گفته می‌شود: بسیار هست که شئی‌ای به حسب وجود رابطی‌اش از چیزی که به حسب وجودش در نفس خودش بر آن پیشی دارد متأخر است، چنان که در علم طبیعی ثابت است که وجودِ مبدأ حرکت پس از اثبات حرکت است و وجودِ محرّکِ غیرمتحرک که دارای نیرو و قدرت نامتناهی است بعد از اثبات حرکت دوری و گردشی می‌باشد.

این برای آن است که حال جسم در نفسِ ماهیتِ متغیر و دگرگون‌پذیر، برحالِ مبدأ محرکِ واجبِ بالذات و از جهت قدرت نامتناهی بودن تقدم و پیشی دارد، با اینکه واجب بالذات به‌حسب ذات متعالش برتمامی اشیاء تقدم و پیشی دارد، در این‌صورت هیچ تناقض و تخالفی بین تقدم و پیش بودن وجود در نفس خود برماهیت و حالات آن نیست، و از آن (ماهیت) و از مراتب پیشین آن به حسب تعلق و ارتباطش بدان (وجود) متأخر است.

بینش دادنِ به‌گونهٔ یادآوری

ما برایت روشن ساختیم و به‌زودی هم بیانش را ایراد خواهیم کرد که مفهوم کلی (کلیِ طبیعی و ماهیت) خواه ذاتی باشد و خواه عرضی، اثرِ جاعلِ قیومِ بالذاتِ موجود نمی‌باشد، پس حکم کن که منسوب بالذاتِ به علّت، جز نفس وجود به‌ذات خود نیست، خواه متصف به حدوث باشد و یا بقا، بلکه وجود باقی ـ در تعلقِ به غیر ـ از جهت نیاز، از وجود حادث ـ چون هردو نیازمندند ـ شدیدتر است، و اگر معنی وجود حادث را به‌عدم پیشین و وجود تحلیل و تقسیم نمایی خواهی دانست که عدم، بالذات مستند به علّت موجود نمی‌باشد و بودن وجود پس از عدم، از لوازم هویت این وجود

۱. جمله: امکنت فاحتاجت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت، بود و این‌چنین ترجمه شد. «م»

است، بنابراین هیچ جای تعلقی به‌غیر ـ جز نفس وجود ـ با قطع‌نظر از آنچه لازمهٔ آن است باقی نمی‌ماند، بنابراین برای فاعل هیچ صُنعی در آنچه غیر از وجود است نمی‌باشد.

سپس (گوییم:) برخی از (انحاء) وجودِ به نفسِ خود، بدون اقتضایی از غیر او و یا اقتضایی از ذات خودش توصیف به حدوث می‌شود.

همچنان که جسم در وجود خودش متعلق به علت است و سپس همو به‌نفس خودش موصوف به لزوم متناهی بودن ـ مطلقاً ـ می‌باشد، و همچنان که نیاز ماهیات به علّت وجوداتشان می‌باشد، زیرا آنها از آن حیث که در ذاتشان نسبتشان به‌وجود و عدم برابر است، بهره‌وری آنها از علّت، وصفِ وجود است، و اما وصف برابر بودن نسبت آنها و یا اینکه وجود آنها پس از بطلان است، خواه بالذات باشد و یا به سبب زمان، امری ضروری و غیرنیازمند به علّت می‌باشد.

همچنین است [1] نیاز وجود به علّت و تقوم و برپائیش بدان، یعنی از آن‌حیث که به ذات و هویت خود وجودی ضعیف و تعلقی و سایه‌وار است، و مستفاد و بهره‌ور از علّت، نفس ضعیفش است نه اینکه متصف به حدوث است و یا قِدَم [2].

و آنچه که برخی از دانشمندان متأخر بیان داشته‌اند موافق با این مطلب است که: ذات مستفاد و بهره‌ورِ از غیر، متعلق به غیر بودنش مقوم و برپادارنده‌اش است، همچنان که بی‌نیازی از غیر، مقوّم واجب‌الوجود به‌ذات خود است، پس ذاتی که از جانب غیر است، بودنش از غیر است و نیازش از غیر، مقوّم آن است، چون ذات همیشه نیازمّند جایز نیست که ذات بی‌نیازی باشد، همچنین ذات همیشه بی‌نیاز از تمام اشیاء جایز نیست که نیازمند باشد، وگرنه حقایق، از آنچه که برآنند انقلاب و دگرگونی خواهند داشت.

۱. این خبر پنج‌سطر بالا است که: همچنان که جسم در وجود خود...

۲. مرادش از قدم، گونه‌ای از تبعیت و جاری شدن و نوعی از اعتبار است، نه بالذات و مستقل، خداوند برتر از آن است که شریک داشته باشد، و امری که بدین‌گونه از قِدم اتصاف می‌یابد امر «امری» است نه «خَلقی» زیرا خداوند را صفاتی حقیقیِ کمالی است که آن صفات عین مرتبهٔ کُنه ذات او می‌باشد، و نیز او را صفاتی اضافیِ غیرکمالی است که زاید بر مرتبهٔ کُنه ذات او می‌باشد که متأخر از ذات است، و این زیادی منافی عینیّت صفات دربارهٔ حق‌تعالی ـ مطلقاً ـ نمی‌باشد و کمالِ اخلاص نفیِ صفات زاید از او است تعالی مطلقاً، خواه اضافی باشد و خواه حقیقی، پس مقام اعتبار را اعتبار کن، چون مقام غامض و دشوار و پیچیده است و کم کسی به حقیقت این ادراک رسیده و آنچه را اشاره کردیم درک می‌کند. «نوری»

این در سلوک و آراء ما بسیار واضح و روشن است، یعنی استناد ممکن به جاعل، از جهت وجودش می‌باشد که متقوّمِ به وجود فاعلش است نه از جهت ماهیتش، بنابراین نفس وجود، مرتبط به فاعل است و ارتباطش به فاعل [1]، مقوّم او می‌باشد، یعنی بدون آن تصوّر نمی‌شود، وگرنه وجود، این وجود نخواهد بود، همچنان که وجودِ غیر که متعلق به شئی است، به نفس خود این‌گونه است؛ پس اگر تعلقِ به غیر، عارض او شده باشد، وجود، این وجود نخواهد بود، بنابراین افتقار و نیاز برای وجود تعلقی ـ همیشه ـ هنگام حدوث و زمان استمرار و بقا ـ هردو ـ ثابت است، پس نیاز آن در بقا مانند نیازش است در حدوث ـ بدون تفاوت ـ نه به این معنی که بودنش پس از عدم اثرفاعل است و یا اینکه بودنش بعد از کون و وجود پیشین اثر او است، بلکه هردو لازم نفس وجودند ـ بدون جعل و تأثیر ـ همچنان که گذشت، برای اینکه مجعول و اثر جاعل عبارت از نفس وجود است، نه او را دارای لوازم گردانیدن که از جملهٔ آن لوازم، غیرازلی بودن او باشد [2]؛ بنابراین حق‌تعالی را جز افاضه و تابش نور وجود براشیاء، و ادامهٔ آن (افاضهٔ بر اشیاء) و حفظ آنها و پایدار داشتن آنچه را که بقاء می‌پذیرد ـ البته به مقدار آنچه که می‌پذیرد و به حسب گنجایی هویتش ـ نیست؛ و اما نقایص و نارسایی‌ها، از ذات اشیاء می‌باشد.

مثال این مطلب به‌گونه‌ای دور [3]: فیضان و تابش نور خورشید است براجسام قابل و پذیرا، بدون مانع و بخل و خستی، پس اگر برخی از اجسام مانع و حاجب از ورود شعاع و تابش خورشید بر خودشان باشند، این امر از جهت اجسام است نه از جهت خورشید؛ بنابراین ذات احدیت، پیوسته هیاکل ممکنات را تابناک کرده و از تاریکی شب عدم، به‌نور صبح وجود بیرون می‌آورد، به‌طوری که اگر نیروی وهم فرض کند که

۱. زیرا او خود نفس ارتباط است نه اینکه چیزی هست که دارای ارتباط می‌باشد، پس انفکاک و جدایی از باب امتناع انفکاک شئی است از نفس خود. «نوری» ۲. اشاره است به آنچه در حاشیه قبلی گفتیم، یعنی اثباتِ قدم برای برخی از انحاء وجودات امکانی که وجودات «امری» می‌باشد. «نوری» ۳. گونهٔ دورش آنکه: در آنچه ما در آن هستیم (سخن می‌گوییم) چیزی ثابت مانند اجسام نمی‌باشد، و خداوند بدانها ـ مانند تجلی نور خورشید به اجسام قابل و پذیرا ـ تجلی می‌کند، بنابراین اشیاء، مظاهر نور او و مجالی جمال و جلال وی‌اند، بدون اینکه چیزی متقرر و ثابت، پیش از تجلی تصور شود، بلکه چیزی غیر از مراتب تجلیات و تعیّنات اشیاء باشد. «نوری»

خداوند لحظه‌ای افاضه و تابش نور وجود را از آنها بردارد، هرآینه به‌تاریکی ذات ازلی خویش بازمی‌گردند، پس منزه است خداوند توانا و حکیمی که: یمسک السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسکهما من احد من بعده، یعنی: خدا آسمانها و زمین را نگه‌می‌دارد که سقوط نکند (جاذبهٔ عمومی) و اگر سقوط کند جز او هیچ‌کس نگهشان نمی‌دارد (۴۱ـ فاطر).

و چه سست است نیروی وهم آن‌کس که پندارد نیاز عالم به قیوم آسمانها و زمین و آنچه در آنها است و آنچه بر آنها است، در حال حدوث می‌باشد نه درحال بقا، حتی برخی از این گروه از روی جهل و ستیز تصریح کرده و گفته: اگر عدم باری‌تعالی جایز باشد ـ عدمش ـ به‌وجود عالم پس از او، زیانی وارد نمی‌سازد [1]، چون حدوث ـ به اِحداث و پدید آوردن او مرحدوث را ـ متحقق و ثابت است؛ و این نهایت جهل و تباهی در اعتقاد است، زیرا هر علّتِ ذاتی، با معلول خود وجود و دوام دارد ـ همچنان که در مباحث علّت و معلول به‌زودی بیان خواهیم داشت ـ .

و از دلایلی که در این‌باره هست، گرمی آتش است که از جوهرش، یعنی صورتش، برآنچه اطراف آن از اجسام برای گرم کردن هست ریزش و فایض می‌شود، و همین‌طور رطوبت و خُنکی از آب، بر اجسامِ مجاورش افاضه می‌شود، همچنان که رطوبت، جوهری و ذاتی آب است، همچنین گرمی هم جوهری و ذاتی آتش می‌باشد، و همان‌طور که از خورشید نور و روشنی بر جِرم ستارگان و عناصر تابیده می‌شود ـ چون نور برای خورشید جوهری (ذاتی) است و فعل ذاتی تبدیل‌بردار نمی‌باشد ـ همین‌طور حیات و زندگی، از نفس بر بدن افاضه و ریزش می‌شود، چون حیات برای نفس جوهری و ذاتی است و صورت مقوِّم آن است، بنابراین پیوسته از نفس، حیات بر بدنی که عبارت از جسم است و در ذات خود مُرده، و به‌واسطهٔ نفس زنده است افاضه

۱. بدان که برخی از معلولات هستند که علّت حدوث‌شان غیرعلت بقایشان می‌باشد، مانند ساختمان، چون علت حدوثش بنّا و سازنده است و علت بقایش خشک شدن عنصر، و برخی دیگر علت حدوثش به‌عینه علت بقایش می‌باشد، مانند قالب شکل‌دار برای آب، پس عالم نسبت به واجب تعالی از نوع دوم است، چون واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود از تمام جهات می‌باشد، نه از نوع اول، پس هرکس که گفته اگر بر باری‌تعالی عدم جایز باشد، عدمش زیانی به‌وجود عالم نخواهد رساند، خاک در دهانش بریزید. «سبزواری»

می‌شود، و مادام که از جانب نفس، صلاحیت افاضهٔ [1] حیات برآن هست، باقی و پایدار است [2]، و چون صلاحیّت بدن برای پذیرش حیات فاسد و تباه شد، نفس تنها شده و به‌جهت خرابی بدن بیرون می‌رود، نسبت هر علّت ذاتی با معلول خود این‌چنین است.

و گفته خواهد آمد که نسبت ایجاد به گِردآورنده (مؤلِّف) و گِردآمده (مرکب) مانند بنا و سازنده است نسبت به‌خانه و دوزنده نسبت به لباس، مغالطه و سفسطه‌ای است که از فرق نگذاردن بین آنچه که بالذات و بین آنچه که بالعرض، و اعتبار آنچه که علّت نیست، علت پنداشتن پدیده آمده است، در حالی که باری‌تعالی برتر از آن است که فعلش تألیف و ترکیب باشد ـ همچنان که می‌پندارند ـ بلکه فعلش صنع و ابداع و انشاء و ایجاد وجود و کون (عالم وجود) است، در صورتی که ابداع و انشاء نه ترکیب است و نه تألیف، بلکه تأسیس و بیرون کشیدن از عدم به‌وجود است.

و مثالی که در این دو مورد می‌توان آورد ـ به‌وجهی ـ سخنِ سخن‌گو و نوشتهٔ نویسنده است، زیرا یکی از آن‌دو شبیه ایجاد است و دیگری شبیه ترکیب، از این‌روی اوّلی ـ به‌واسطهٔ امساک و خودداری کردن (از سخن‌گفتن) ـ باطل می‌شود، برعکس دومی، زیرا اگر سخن‌گو ساکت و خاموش شود، سخن باطل می‌شود، ولی اگر نویسنده دست از نوشتن کشد، نوشته شده باطل نمی‌شود، بنابراین وجود عالم از باری‌تعالی مانند وجود سخن است از سخن‌گو، پس وجودات عقلی و نفسی و انیّات روحی و جسمی (از آن‌جهت که نوع‌اند) تمامی کلمات و سخن‌های الهی‌اند که پایانی ندارد، و اگر دریای هیولای عنصری مدادِ کلمات ربِّ وجودیش باشد، پیش از آنکه کلمات ربّش پایان پذیرد، دریا خشک شده بود ـ اگرچه نظیر آن را به کمک آوریم ـ یعنی از

۱. این بر دو وجه تصور می‌شود: وجهی عبارت است از حصول استغنا و بی‌نیازی برای نفس از بدن و در کارگیریش به‌حسب استکمالش، در این صورت است که اجل فرا می‌رسد، این همان اجل طبیعی است، و وجه دیگر عبارت است از فساد و تباه‌شدن صلاحیت بدن برای تعلق نفس ـ پیش از آنکه استکمالش تمام شود ـ و این از اسباب اتفاقی خارجی پدید می‌آید، در این صورت است که مرگ فرا می‌رسد، این اجل اخترامی است. «سبزواری»

۲. آنچه از مؤلف بالذات صادر می‌شود برانگیختن نفسش است به برانگیختن طبعش بر حرکتی که آن حرکت عین حرکت دادنش مر اعضاء را می‌باشد، اما ویژگی جفت شدن اجزای مرکب مانند خشت و سنگ و غیراینها و آمیزشش به‌شکلی خاص، آن از قوای مؤلف بالعرض حصول پیدا کرده است نه بالذات، و این‌گونه از تأثیر بالعرض به‌نام بخت و اتفاق نامیده می‌شود. «نوری»

دریاهای هیولیّات فلکی کمک گیریم [۱]؛ تثنیه و تعبیری است مر بیان الهی را که: و لوان مافی‌الارض من شجرة اقلام والبحر یمده من بعده سبعة ابحر مانفدت کلمات الله ان الله عزیز حکیم، یعنی: اگر همهٔ درختان که در زمین هست قلم باشد و دریا، و به کمک آن هفت دریای دیگر مرکب (قلم) باشد، کلمات خدا تمام نشود که خداوند عزیز و حکیم است (۲۷ـ لقمان)

۱۵
فصلی
در اینکه ممکن تا به‌غیر خود واجب نشود موجود نمی‌گردد

چون مشخص و متیقّن شد که هرممکنی تا وجودش به‌واسطهٔ غیرخودش ترجّح و برتری داده نشود موجود نمی‌گردد، همین‌طور تا عدمش هم ترجح و برتری داده نشود معدوم نمی‌ماند، پس ممکن را در رُجحان و برتری هریک از دوجانب، ناگزیر از سببی است که خارج از نفس خودش باشد؛ اکنون گوییم: این سبب مرجح و برتری‌دهنده تا هنگامی که ترجیح و برتری دادنش به‌مرز وجوب نرسیده است، سبب مرجح و برتری‌دهنده مرجح نیست، بنابراین اولویت خارجی که به سبب غیر، به حدّ وجوب نرسیده کافی نیست ـ همچنان که بیشتر از متکلمان می‌پندارند ـ پس مادام که در مرز امکان است، وجودش تحقق و ثبوت پیدا نکرده، آیا این‌گونه نیست تا هنگامی که به مرز وجوب ـ به‌سبب غیر ـ نرسیده، وجودش جایز و عدمش هم جایز است؟ پس بعد از تخصیص به‌یکی از آن‌دو غیر دیگری تعیّن نمی‌یابد و طلب مخصّص و تخصیص‌دهنده و مرجح و برتری‌دهنده جذّع (بی‌برگ و ثمر) بازمی‌گردد، و اولویت [۲]، نسبتش به دوجانب برابر است [۳]، لذا معلول یکسره نیازمند به‌انضمام چیز دیگری

۱. چنان که مشاهده می‌کنی دریای هیولا پایان می‌پذیرد، چون هیولا مجرد نیست، بنابراین کلمات وجودی خدا پایان‌پذیر نیست، چون هیچ‌وقت فیضش قطع نمی‌گردد و رحمتش بازنمی‌ایستد، و بر او خاموشی جایز نیست، و سخن در هفت‌دریا هم همین‌گونه است. «سبزواری» ۲. چون نسبت مرجح فرض شده در این حال بر استواست، بنابراین اولویت، در حقیقت استوای نسبت گردیده است. «نوری» ۳. اگر گویی: با فرض اولویت وجود چگونه امکان ادعای استواء هست؟ گویم: همچنان که مرجح موجب نسبتش به دوجانب برابر است، البته تا هنگامی که ترجیح به‌مرزی نرسیده باشد که جز یک‌جانب باقی‌نمانده باشد، همچنین ←

می‌شود که با علت و اولویت سه می‌گردد.

سپس (گوییم:) با انضمامش اگر وجوب حاصل نیامد و به‌حسب آن، (تعیّن) هردو جانب جایز بود، در آن صورت نیاز به مرجّح و برتری‌دهندهٔ یکی از آن‌دو باقی نمانده و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند تا کار منتهی به مرجّحات و اولویّات بی‌پایان و نامتناهی گردد و باهمهٔ اینها تعیّن یکی از دوجانب حصول پیدا نکرده است، چون هر مرتبه‌ای از مراتب نامتناهی که فرض شود، سخنی که در برابر نسبت اولویّت که متحقق و ثابت درآن مرتبه هست و غیر موجب (تعیّن) هردو جانب به‌حال خود است ـ با فرض حصول آنچه فرض شده سببِ مرجح است ـ پیش خواهد آمد، پس برابری نسبت این اولویت به‌دو جانب فعلیت و «لافعلیت» ـ با تحقق و ثبوت این اسباب نامتناهی ـ بر شأن خودش باقی است، بدون اینکه تعیّنی به‌یکی از دوجانب بخشد، پس آنچه که سبب مرجح فرض شده، سبب مرجح نیست.

بنابراین روشن و آشکار شد که فرض شده محال است، بدون اینکه در بیان آن یاری از محال بودن زنجیرهٔ نامتناهی ـ از علت‌ها و معلول‌ها ـ بگیریم، چون آن چیزی است که زمانش هنوز نرسیده است، بلکه از جهت آنکه آنچه را که ما علّتِ تخصیص‌دهنده فرض کرده بودیم، آن نبود، پس شئی غیرخودش بوده و این محال است.

خلاصه آنکه: وجوب، پایان زنجیرهٔ امکانات است و فعلیّتِ ذاتی مبدأ پخش شاخه‌های قوا و نابود کردن ملکات می‌باشد، از این‌روی گفته شده: وجوب شئی پیش

← مرجحِ جاعلِ وجود هم اولی است نه واجب، البته تا هنگامی که این جاعل تمامی انحاء عدم معلول را سدّ نکرده باشد تا آنکه درجانب باقی‌نمانده باشد و استوا تحقق پیدا نکند، پس اولویت تقوم مقام ذات فاعل است ـ با قطع‌نظر از مرجح‌غایی که موجب وجود و یا عدم است ـ و سخن مجادله‌گر که گوید: هیچ‌استوایی نیست چون اولویت به‌وجود تعلق دارد، مغالطه‌ای است که از اشتباه آنچه در ذهن است به‌آنچه که درخارج است پیش‌آمده، چون وجود حصول درخارج پیدا نمی‌کند تا آنکه بدان اولویت تعلق گیرد، پس وجود به‌سبب اولویت، مانند وجود است به‌سبب تساوی و برابری ـ بدون هیچ‌فرقی ـ و همانطور که هیچ‌امکانی نه درحال عدم و نه درحال وجودخارجی و یا ذهنی و یا حالی و یا استقبالی، جز به‌واسطهٔ اعتبار مرتبه نیست، همین‌طور هیچ‌اولویتی هم نیست.

اگر اولویت برابر نبود و تعلق به یکی از دوطرف داشت، لزوم تعلق و وجوب و فرض اینکه «لاوجوب» است پیش می‌آمد، و تقریر دیگر اینکه: اولویت ماهیتی از ماهیات است، آن نیز نسبتش به وقوع و «لاوقوع» برابر است، پس وقوع و «لاوقوع» آن جایز است. «سبزواری»

از امکانش است و فعلیّتش پیش از قوتش و صورتش بر ماده‌اش پیشی دارد و خیر آن بر شرّش مستولی و غالب است، بلکه وجودش قاهر و غالب بر عدمش است، و رحمت‌الهی برغضبش پیشی دارد ـ همچنان که به‌زودی در مباحث قوه و فعل برایت روشن خواهد گشت ـ .

در این صورت درست است که هر ماهیت ممکنی و یا هر وجود امکانی، تا تقرر و وجودش به علّتش وجوب نیابد، نه تقرر پیدا می‌کند و نه پدید می‌آید، پس علّت بودن علت تصور نمی‌شود، تا ترجیح و برتری دادن علّت مرمعلول را ترجیحی ایجابی نباشد، بنابراین هر علّتی علّیّتش واجب و هر معلولی معلولیّتش واجب می‌باشد، و علّت نخستین همان‌گونه که واجب‌الوجود است، همین‌طور واجب العلّیّت هم هست، پس او از آن‌جهت که واجب‌الوجود است واجب العلّیّت هم هست، و واجب به‌ذات بودن او یعنی اینکه مبدأ آنچه غیرخودش است می‌باشد و این مطلب با خواست‌الهی به‌زودی بیان خواهد شد.

۱۶
فصلی
در آنکه هر ممکنی درنوردیده به دو وجوب و دو امتناع است

آنچه در فصل پیشین گذشت عبارت از ثبوت وجوبی بود که بر ممکن پیشی دارد و از جانب مرجح و برتری‌دهندهٔ تام ـ به یکی از دوجانب وجود و عدم پیش از تحقق آن (ممکن) ـ سرچشمه گرفته و پدید آمده است؛ و در مقابل آن امتناع پیشین است که از اقتضای علّتِ این جانب به‌عینه لازم آمده است، سپس پس از تحقق و ثبوت وجود و عدم، وجوب دیگری در زمان اتصاف ماهیت به‌یکی از دو وصف ـ از جهت اتصاف بدان (وجوب) به‌اعتبار تحیّثی ـ الحاق می‌گردد، برای اینکه هرصفتی برای موصوف، وجودش هنگام اتصاف بدان ـ از حیث اتصاف بدان صفت ـ واجب می‌شود، و این همان «وجود لاحق و بعدی» است که به نام «ضرورت به‌حسب محمول» نامیده شده است، و در مقابل آن «امتناعِ لاحق و بعدی» است باقیاس به آنچه که نقیض محمول می‌باشد.

پس هر ممکنی خواه موجود باشد و یا معدوم، برای خود باشد و یا برای غیرخود، آن ممکن درنوردیده به دو وجوب و دوامتناع ـ به‌حسب ملاحظه و نگرش عقل ـ می‌باشد، و امکان ندارد که به‌حسب واقع و نفس‌الامر مطلقاً، خالی از آن‌دو باشد، نه به‌اعتبار وجود و نه به‌اعتبار عدم، و اگرچه ماهیت ممکن در نفس خودش و به‌سبب آنچه که آن (ماهیت) به‌حسب آن (ممکن) بر طبیعت امکان خالص می‌باشد، خالی از همه است؛ اما خالی نبودنش از وجوب پیشین ـ چه از جهت وجود و چه از جهت عدم ـ و همین‌طور امتناع پیشین که لازم آن است، سخن در این‌باره گفته شد.

اما وجوب و امتناعِ لاحق؛ (بیانش آنکه:) وجود خواه محمول باشد و یا رابطی، منافی عدمِ خود است، و عدم، مقابلش وجود است، پس امکانِ عدم در زمان وجود و باوجود، مساوی با جایز بودن پیوستگی بین دو نقیض می‌باشد، در این صورت محال بودن این امکان لازم می‌آید، و محال بودن آن اقتضای محال بودن عدم را که مساوی وجوبِ مقابل آن که وجود است دارد، و حکم امکان وجودِ شئی هنگام عدمش هم همین طور است، در این‌صورت آنچه را که ما ادّعا کرده بودیم ثابت گشت.

آنچه که باید دانسته شود اینکه: همان‌گونه که وجوب پیشین ممکن، به‌واسطهٔ غیر است، وجوب لاحقش هم این‌گونه است، و همین‌طور قیاس دو امتناع ـ در اینکه هردو به‌واسطهٔ غیر می‌باشند ـ هم این‌گونه است، البته اگر مراد از ممکن، ماهیت آن باشد، ولی اگر مراد وجود آن باشد؛ پس این‌دو از وجوب و امتناع، ذاتی آن (ممکن) می‌باشند.

اما بیان اول: برای اینکه موصوف به وجوب ـ بر تقدیر بیان شده ـ ماهیتِ به‌شرط وجود است، به‌شرطی که وجود بیرون از آن (ماهیت) باشد، نه مجموع ماهیت و مفهوم وجود، پس ماهیتِ موجود، بر وجوبِ لاحق خود پیشی دارد، و ضرورت وجود آن (ماهیت) به‌حسب واقع، از امکان آن (وجود) برای آن (ماهیت) به‌حسب نفس آن (ماهیت) جداشدنی نیست.

و اما بیان دوم: برای اینکه صدق مفهومِ موجود بر حقیقت هر وجودی از قبیل صدق ذاتیات شئی است بر آن (شئی)، زیرا آنها مادام که ذات تحقق و ثبوت دارد، ضروری ذاتی‌اند، و نسبت شئی به‌نفس خود نه به امکان است بلکه به‌وجوب است؛ آری! اگر

وجوداتِ خاص امکانی ـ به‌حسب فرض ـ از تعلّقشان به جاعلشان مجرد شوند، برای آنها اصلاً عین و ذاتی باقی نمی‌ماند ـ برعکس ماهیات ـ زیرا آنها هنگام صدور وجودشان از علّت، به‌حسب ذاتشان ممکن‌الوجوداند.

پس هرعقد اتحادی و یا ارتباطی، خالی از وجوبِ لاحق و ضرورت ـ به‌حسب محمول ـ نمی‌باشد، خواه اقتران و پیوستگی آن به‌واسطهٔ ضرورت مطلق ازلی باشد ـ مانند اینکه گوییم: خدا موجود قادر است ـ و یا اینکه به‌واسطهٔ ضرورت ذاتی مقیّد به‌ذات باشد، و یا وصفیِ مقیّدِ به‌وصف ـ داخل و یا خارج ـ باشد، و یا به‌واسطهٔ امکان ذاتی باشد؛ خلاصه آنکه اگر یکی از دوجانب وجود و عدم برای ماهیتی ـ وقتی از اوقات ـ واقع شد، اگر جانب دیگرش به ماهیت ـ از آن‌جهت که نه موجود است و نه معدوم ـ نسبت داده شود، در آن‌وقت امکان الحاق بدان (ماهیت) هست، و اگر با نفس آن‌جانب، و یا با ماهیّتی ـ از حیث تلبّس و آمیزشش بدان ـ مقایسه گردد، برآن (ماهیت) ممتنع است، نه به حسب ذات آن ماهیت، بلکه به حسب قید آن و تقیدش بدان (وجود) که منافی این جانب دیگر است، پس امتناع، امتناع به‌غیر است ـ به‌شرط یکی از دو اعتبار ـ و (امتناع) بالذات است ـ به‌شرط دومی آن‌دو ـ .

پندار و آگاهی بخشیدن

بسا که صاحب پنداری پندارد که ذات ممکن که باوجود، اعتبار و اخذ شده، عدم برای آن ممتنع است ـ امتناعی ذاتی ـ نظرش به مجموع است، برای اینکه اجتماع دو نقیض، ذاتاً محال است [1]، بنابراین آنچه که مقابل آن است وجوب ذاتی است نه وجوب به‌غیر، پس لازم می‌آید که ممکن مرکب، واجبِ بالذات باشد، در این‌صورت او را لازم می‌آید که آنچه را مکرراً بدان اشاره کردیم متذکر گردد که: ضرورت در اینجا، ضرورت مطلق ازلی نیست، بلکه ضرورت به‌شرط ذات است، پس همان‌گونه که انسان مادام که انسان است، به‌ضرورت انسان است، همین‌طور انسان موجود، مادام که موجود است، به‌ضرورت موجود است، و این درواقع وجوب به‌غیر است، زیرا

۱. خلاصه آنکه: جایز بودن عدم درحال وجود، مستلزم اجتماع دو نقیض است و این امر بالذات محال است، و مستلزمِ محالِ بالذات، محالِ بالذات است، پس وجود واجب بالذات است. «سبزواری»

وجودات امکانی و اتصاف ممکنات بدان‌ها، پس از تأثیر فاعل است مرآنها را؛ و اینجا است که روشن می‌گردد وجوب وجود ـ در مرکّبِ از دو واجبِ فرض شده ـ تنها به‌واسطهٔ غیر است نه به‌واسطهٔ ذات، و همین‌طور امتناع ـ در مرکّبِ از دو ممتنع ـ امتناع به‌سبب غیر است، برای اینکه مجموع، در مرتبهٔ یکی از دوجزء نه واجب است و نه ممتنع، بلکه مادام که مجموع‌اند هستند.

چه سست است عُذر برخی از آنان (متکلمان) از لزوم وجوب ذاتی در ماهیت اعتبار شدهٔ باوجود که: این مجموع یک امر اعتباری می‌باشد، زیرا وجود نزد او اعتباری است، پس مجموع ذات باقید، جز از اعتبارات عقلی نمی‌باشد، پس چگونه معروض وجوب می‌باشد؟

از این نکته بی‌خبر مانده که هیچ‌کس چنین نظری نداشته که نفس مفهوم این نگرش ـ با قطع‌نظر از آنچه که از وی حکایت می‌شود و با آن مطابقت دارد ـ دارای وجوب لاحق است، بلکه نظرش این است که مطابق این مفهوم درواقع و نفس‌الامر، ذات اعتبار شده و مأخوذ است ـ یعنی از آن حیث که موجود است ـ دارای وجود و وجوب می‌باشد، یعنی‌چیزی که وقتی عقل از آن تعبیر می‌کند [۱]، حیثیت و جهت و اعتبار ماهیت را به وجوب می‌دهد، خواه برای وجود صورتی در خارج باشد ـ همچنان که رأی غالب است ـ و یا نباشد.

برخی از بزرگان را در این مقام رأی دیگری است که تلخیص آن چنین است: هرچه که جانب عدم ـ مثلاً زمان وجود ـ بر ذات امتناع داشته باشد، لازم می‌آید که ذات را ـ زمان وجود ـ «لابطلان» لازم آید، و آن اعم از وجود ـ زمان وجود ـ و از عدم ـ یکسره در ازل‌ها و ابدها ـ می‌باشد، از این‌روی از ضروری بودن این اعمّ، ضروری بودن آن اخص لازم نمی‌آید، بلکه امکان تحقق و ثبوتش درضمن عدم، در تمام زمانها و اوقات هست، در این صورت لحوق وجوبِ وجود ـ زمان وجود ـ به‌سبب غیر است و امکانِ سلبِ آن در نفس خود و به‌حسب ذات ممکن می‌باشد.

و خودت می‌دانی که این سخن بر تقدیر تمام بودنش، موقعی سودمند است که‌وجوب وجود فقط، از امتناعِ عدم لازم آمده باشد، ولی وقتی گفته شد: ماهیتِ

۱. این امر نزد این قائل، حیثیت انتساب نفس ماهیت است به جاعل. «سبزواری»

حیثیّت و اعتبار یافتهٔ به‌سبب وجود، لازم آن وجود است، (مانند) وجوب جزء برای «کُل» و وجوب علت برای معلول ـ به‌اعتبار معلول بودنش ـ (گفته می‌شود:) زیرا ممکنِ موجود خواه حیثیّت و اعتبارش، وجودش به‌حسب تقیید و جزئی باشد و یا اینکه به حسب تعلیل و شرطی [۱]، ناگزیر از وجودی است که از وی انفکاک و جدایی نداشته باشد، و هرچه که چنین باشد، (آن برایش) ضرورت ذاتی است؛ و حال در ممکنِ موصوفِ به صادر بودنش از جاعل نیز این‌گونه است، یعنی آن را وجودِ جاعل ـ از آن حیث که از وی صادر است ـ لازم و ضروری است، از این‌روی انفکاک و جدایی عالم ـ از آن حیث که صنع باری‌تعالی است ـ از باری‌تعالی قابل تصور نیست، برای اینکه علت، مقوِّم وجودِ معلول است و مقوِّمِ شئی، شئی را واجب و لازم است، لذا (در روایات) وارد شده که خداوند متعال به موسی‌بن عمران علیه‌السلام فرمود: انا بُدِّک اللازم، یعنی: من لازم و ضروری توأم، پس بازگشتگاه همان است که ثابت کرده و تحقق بخشیدیم.

و برخی که کمر دشمنی با اهل حق را با معارضه و جدل بسته و با سروصدا تشبّه به اهل حال نموده ـ مانند کسی که برای مقابله پهلوانان و مقاتلهٔ جنگ‌آوران عهده‌دار برداشتن سنگ‌های سنگین و گران و حمل جنگ‌افزار می‌شود ـ در تألیفی که آن را «تهافت الفلاسفه» نامیده گفته: قیاس جانب دیگر که به ممکن است دارایِ اعتباراتی چند می‌باشد:

نخست اینکه: به‌ذات ممکن ـ از آن‌جهت که نه موجود است و نه معدوم ـ قیاس می‌شود، با قطع‌نظر از آنچه در آن واقع است، به این اعتبار (جانب دیگر) ـ در این زمان ـ و بلکه در تمام اوقات، برای آن (ذات) ممکن است.

دوم اینکه: بدان ـ به حسب تقییدش ـ به‌سبب جانب دیگر قیاس می‌شود، به‌شرطی که برای اجزاء قیدی باشد، و در این هنگام اگر ثبوت جانب دیگر برای نفس ذاتی که مقید به آن جانب است ـ یعنی از حیثی که نه موجود است و نه معدوم ـ بدون اینکه

۱. این وقتی است که حیثیت تقییدی داخل در موضوع ـ از آن‌روی که موضوع است ـ باشد، و وجوب علت برای معلول هنگامی است که حیثیت تعلیلی باشد، این بدان‌جهت است که اساس امتناع و غیرآن برمقایسهٔ مفهوم به مطلق وجود و مطلق عدم است. «سبزواری»

تقیید دخالتی در آنچه جانب دیگر برایش ثابت کرده داشته باشد اعتبار شود، در این‌صورت برای آن (جانب‌دیگر) پیوسته ممکن است و در آن هنگام ممتنع به‌غیر است؛ و اگر ثبوتش برای آن (جانب دیگر) ـ نه از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ بلکه از حیث تقیدش به آن جانب اعتبار شود، در این صورت جانب دیگر، ممکن است ممکنِ بالذات ـ بلکه واقع ـ باشد و ممکن است ممتنع بالذات باشد [۱]؛ مثلاً اگر ممکنِ موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ اعتبار شود، بنابراین عدم، برای آن ممکن است و بلکه واقع و بلکه واجب است، و از این اجتماع دو نقیض لازم نمی‌آید، چون موصوف به یکی از آن‌دو، ذات ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ می‌باشد و به‌دیگری، ذات ـ از حیث تقیید ـ است، و چون ممکنِ معدوم ـ از آن‌روی که معدوم است ـ اعتبار شود، در آن‌صورت وجود، برای او ممتنع بالذات است.

سوم اینکه: بدان (جانب‌دیگر) قیاس می‌شود، به‌طوری که مقارن و جفت جزئی می‌باشد که برای آن جانب دیگری ثابت شده، و در آن نیز دوتقسیمی که در دومی گفته شد پیدا شود، و لزوم اجتماع دو نقیض در اینجا بسیار بعید و دور است [۲].

پس حاصل از این سخن‌ها اینکه: آنچه از این اعتبارات که واقع شده، باقیاس بدان ـ در دو اعتبار اولی ـ ممکن بالذات، و در دواعتبار دیگری، ممتنع بالذات‌اند، پایان سخن او.

تباهی و فساد سخن او هنگامی آشکار می‌شود که در آنچه بیانش پیش از این گذشت، اندیشه و تدبّر شود که: سخن در امتناع یکی از دوجانب باقیاس به جانب دیگر به‌حسب آنچه که ذهن آن را با رنج و تکلّف ـ بدون برابریش با آنچه که واقعی است ـ می‌سازد نیست ـ چنان که سخن این گوینده داد می‌زند ـ بلکه مراد از جانب دیگر، گونهٔ وقوعش درواقع و نفس‌الامر می‌باشد، برای اینکه ذاتی که تلبّس و آمیزش

۱. این در صورتی است که جانب دیگر عدم باشد، و گاهی ممتنع است و این وقتی است که جانب دیگر وجود باشد ـ چنان که تصریح بدان کرده ـ «سبزواری»

۲. وجه دوربودن عبارت از بودن «مابه الاختلاف» در اول، تقیید است، ولی در اینجا «مابه الاختلاف» عبارت از نفس قید است، و ظاهر این است که اختلاف به‌واسطهٔ تقیید، ضعیف‌تر از اختلاف به‌واسطهٔ قید است ـ اگرچه هرکدام از آن‌دو نیز قید است ـ. «نوری»

باوجود پیدا کرده، خواه بر وجه دوم اخذ و اعتبار شود و یا بر وجه‌سوم، عدمش درواقع محال است.

و ظاهر این است که موضوع یکی از دوجانب به‌عینه چیزی است که جانب دیگر با آن قیاس شده و حکم به امتناع الحاق آن جانب بدان ـ امتناعی ذاتی ـ می‌شود، و مراد از تحیّث و اعتبار یافتن به یکی از دوجانب در اعتبار دوم این نیست که مفهوم تحیّث اعتبار شود و به اصل ذات ضمیمه شود تا آنکه از آن مرکّب اعتباری حصول یافته و حکم به وجوب عدم آن شود.

گفته شده که: موضوع دو متقابل متعدّد می‌گردد، پس مراد از ذات تلبّس و آمیزش یافتهٔ به یکی از دوجانب ـ مثلاً مانند وجود ـ عبارت است از اعتبار آن ذات بر وجهی که مصداقی برای آنچه که از آن تعبیر می‌شود بوده و عقل از آن، به همین مفهوم ذهنی که عبارت از مفهوم تحیّث به این جانب است حکایت می‌کند.

شکی در این نیست که ذاتِ اعتبار شدهٔ بر این وجه که امکان حکایت از آن به‌حسب آن (وجه) ـ آن‌گونه که گفته ـ هست، الحاق جانب دیگر بدان ـ بالذات ـ ممتنع و محال است، و نیز در این هم شکی نیست که در آن ذات حکایت شده ـ آن‌گونه که گفتیم ـ به‌حسب واقع ترکیب ـ جز در اعتبار ذهنی ـ نیست، تا آنکه موضوع دوجانب اختلاف پیدا کند، پس امتناع ذاتی برای جانب دیگر ثابت شده و از امتناع ذاتی آن، برای مقابل آن وجود ذاتی لازم می‌آید، در حالی که آنچه را که این گوینده برای چاره‌جویی دست بدان زده، در نفس وجودی که خود به‌عینه جهت وجوب، که در هر موجودی لاحق است، جاری و وارد نیست [1]، و آن ـ همان‌گونه که اثبات کردیم ـ به‌عینه ذات موجود است، و تنها به‌سبب نفس خود بخش به موضوع و صفت می‌شود که آن (صفت) یکی از دو متقابل است، آنجا که گفتیم: وجود ثابت است و آنجا که گفتیم: ثابت نیست، به‌ذات خود برای خود ممتنع می‌گردد؛ بنابراین هیچ گریزگاهی جز در آنچه که ما در این مقام شالوده و بنیان آن را ریخته‌ایم نمی‌باشد، یعنی فرق بین دو وجوب که لازم از آن‌دو را چاره‌ای نیست و آن وجوب مقید است به سبب دوام ذات موضوع، و محذور از آن‌دو غیرلازم است، و آن وجوب مطلق ازلی است.

۱. این جوابی برهانی است و جدلی الزامی نمی‌باشد تا آن‌که گفته شود که او قائل به اصالت وجود نیست. «سبزواری»

دنباله

هر ممکنی را که وجود و وجوب [1] به سبب غیرخود در وقتی از اوقات الحاق شود، آن ممکن همان‌گونه که عدمش در آن‌وقت ممتنع است، همین‌طور عدمش هم در مطلق نفس‌الامر و واقع ـ یعنی برطرف شدنش از واقع [2] مطلقاً بدون تقیدش به اوقاتی که با این وقت مباینت و دوری دارند ـ ممتنع است، برای اینکه برطرف شدنش از واقع، بستی به برطرف شدنش از تمام مراتب واقع دارد، در حالی که فرض شده برخلاف این است، پس معنی جایز بودن عدم، برای ممکن موجود ـ در وقت جایز بودنش ـ نظر به ماهیتش دارد نه نظر به واقع.

۱۷

فصلی

در اینکه ممکن را گاهی دوامکان است و گاه دیگر نیست

برخی از ممکنات هستند [3] که ذاتشان إبا و خودداری ندارد از اینکه از جود و دهش مبدأ برتر ـ بدون شرطی خارج از ذاتش و از آنچه که مقوِّم ذاتش است ـ فیض‌مند شوند، بنابراین از مبدأ جواد و بخشنده ـ بدون فاصلهٔ زمانی و مهلت و پیش‌بودن

۱. این قاعده سود فراوانی دارد، بیانش اینکه: وقتی که وجود به ممکن ـ در وقتی از اوقات ـ الحاق گردید، برطرف شدن آن امکان ندارد، نه در آن‌وقت ـ به‌اقتضای وجوب لاحق ـ و نه در غیر آن‌وقت، چون در آن واقع نگردیده تا امکان برطرف شدنش باشد، و نه مطلقاً از واقع، چون طبیعت به‌واسطه برطرف شدن تمام افرادش برطرف می‌گردد، این همان چیزی است که گفته شده: اشیاء نسبت به مبادی عالی واجبات ثابتات‌اند ـ چه‌رسد به مبدأ المبادی ـ پس همگی در حدّومرز خود نزد او حاضراند و هیچ فنا و زوالی نسبت بدو نیست؛ و از اسماء حُسنای الهی: یا من لاینقص من خزائنه شئی، یعنی: ای کسی که هیچ چیز از گنجینه‌هایش کم نمی‌شود است، و هیچ تبدیلی درعلم الهی نیست، این در ماهیت است از حیث تحقق و ثبوت، اما وجود خاص حقیقی: عدم برآن ممتنع است، زیرا شئی، نه نقیض و نه ضد خود را نمی‌پذیرد، و دارای موضوعی نیست تا آنکه عدم را ـ به‌واسطه وارد شدن ضدش بر موضوعش ـ بپذیرد. «سبزواری» ۲. مرادش از واقع در اینجا مطلقاً، طبیعت و سنخ آن است، بدون ملاحظهٔ تعیّن آن به‌مرتبه‌ای معین و یا مراتبی به‌عینه از آن. «نوری» ۳. بلکه بنابر ثبوت ارباب انواع است، تمام ماهیات را به‌حسب نشأه و عالم عقلی یک امکان بیش نیست، ولی به‌حسب نشأهٔ دنیایی مادی دارای دوامکان‌اند، برای اینکه رأی او (قدس‌سره) این است که ارباب انواع ماهیاتشان به‌عینه همین ماهیات است، جز آنکه او ـ قدس‌سره ـ مرادش از برخی ممکنات، حصص و بخش‌های یک ماهیت است و برخی از مراتب نوعِ واحد، از این‌روی تعبیر به ممکن کرده است نه ماهیت. «سبزواری»

عدم زمانی و استعداد جسمانی ـ افاضه و ریزش می‌شود، این به‌واسطهٔ صلاحیت ذات و آمادگی طبیعت ممکن برای حصول و کون وجودی است، و این ممکن را جز یک‌گونه از کون و وجود نیست و ناگزیر نوعش منحصر در فردش می‌باشد، زیرا حصول‌های مختلف و ویژگی و تخصّصات متعدد برای یک‌معنی نوعی، تنها به‌واسطهٔ اسبابی (جمع سبب) الحاق می‌گردد که خارج از مرتبهٔ ذات و قوام حقیقت او می‌باشد، برای اینکه اقتضا کنندهٔ ذات و اقتضا کنندهٔ لازم ذات ـ خواه داخلی باشد و یا خارجی ـ نه اختلاف دارند و نه تخلّف و سرپیچی، پس هیچ‌جایی برای تعدّد تشخصات و تکثّر حصولات نمی‌ماند.

برخی از آنها هستند که ذات و مقومات ذاتی آنها کافی در پذیرش وجود ـ بدون یاری گرفتن از اسباب اتفاقی و شرط های غیرذاتی ـ نیست، بنابراین در ذات آنها جز قوهٔ تحصّل ـ بدون آنکه صلاحیت تام برای قبول آن داشته باشند ـ نمی‌باشد، سپس بعد از اضافه شدن آن شرط ها و آمادگی‌ها قوهٔ وجودش را که به‌نام ماده نامیده شده است می‌پذیرد و آمادهٔ برای پذیرش وجود شده و مناسبت آن به فاعلش ـ پس از آنکه ازجهت مناسبت دور بوده ـ نزدیک می‌گردد، در این حال به امکان ذاتیِ آن، امکانِ دیگری که وقوعش متفاوت است می‌پیوندد، یعنی ماده‌ای حامل که دارایِ تغییر و دگرگونی، و زمانی که عبارت از کمیّت و مقدارِ دگرگونی آن (ماده)، و انتقالش از حالتی به‌حالت دیگر است، تا آنکه به‌یک بهم‌پیوستگی بین قوهٔ قابل و قوهٔ فاعل منتهی شده و اجتماعَ آن دوحصول پیدا کرده و از ازدواج آنها چیزی از موالید وجودی تولّد و ظهور می‌یابد.

و چون ثابت و روشن شد که ممکنات در وجودشان مستند به سببی که واجب‌الوجود بوده و قیومیّت داشته هستند، برای اینکه او از تمام جهات وجودی و ایجاد بالفعل است، پس هرچه که این‌چنین باشد محال است که به ایجاد و فیض او برخی از قابلها و مستعدها ـ غیر برخ دیگر ـ اختصاص یابد، بلکه لازم است که فیض و دهش او عام و فراگیر باشد، پس ناگزیر اختلاف فیض به‌جهت اختلاف امکانات قابلها و استعدادهای مواد است.

سپس (گوییم:) سراسر ممکنات، در نفس و ماهیت خودشان امکانی دارند؛ اگر این

امکان در فیضان و ریزش وجود از واجب بالذات بر آنها کافی است. لازم می‌آید که بدون مهلت و مدّت موجود باشند، برای اینکه فیض، عام و فراگیر است، وَجود و بخشش تمام و کامل، و اینکه وجود چیزی از آنها به‌زمانی غیر زمان دیگر اختصاص نیابد، در حالی که وجود، به‌واسطهٔ وجود حوادث و پدیده‌های زمانی برعکس این است؛ ولی اگر این امکان اصلی کافی نباشد، ناگزیر از حصول شرط های دیگری می‌باشد تا آنکه آمادهٔ پذیرش و قبولِ وجود از واجب بالذات گردد، پس چنین چیزی را دو امکان است ـ چون ثابت گشته که برخی از ممکنات دارای دواعتباراند ـ:

یکی از آن‌دو عبارت از وصف عام و فراگیر، و معنیِ واحدِ عقلی است که مشترک تمام ممکنات بوده، و نفس ماهیات آنها حامل آن می‌باشد.

و دوم آن‌چیزی است که بر برخی از ماهیّات ـ به‌واسطهٔ نارسایی امکان اصلی آنها در صلاحیت برای پذیرش و قبول افاضهٔ وجودی ـ درمی‌آید، پس ناگزیر بدان (امکان) امکانی به‌معنای دیگر الحاق شده که قائم به محلّی که بر وجودش پیشی دارد ـ پیش بودنی زمانی ـ می‌باشد و بدان، آمادگی برای اینکه از قوه به‌فعل خارج شود می‌یابد، و این همان‌چیزی است که به‌نام امکان استعدادی نامیده می‌شود و بیانش پیش از این گذشت، و به‌حسب این، برای یک ماهیت، گونه‌های نامتناهی از حصول و کون امکان‌پذیر می‌گردد، این به‌جهت استعدادهای نامتناهی است که به قابلی که از حیث

۱. این رازی است که پرده از رخسار زیبایش ـ جز یکی پس از دیگری و وارد شونده‌ای پس از وارد شونده‌ای ـ برنمی‌دارد، و کسانی که به‌حقیقت بدان دست یازیده‌اند بسیار کم‌اند و من با یاری گرفتن از نام الهی می‌گویم ـ که او سخن درست می‌گوید ـ: مراد از این رمز اینکه: متحرک به معنی خارج شوندهٔ از قوه به فعلیّت، ناگزیر باید به متحرکی متغیّر که بالذات متجدد است منتهی گردد، یعنی آنکه ذاتش از آنچه بدان بالقوه و از آنچه که بالفعل است ترکیب نیافته باشد، وگرنه تسلسل در مراتب اجتماع یافته لازم می‌آید، پس او بسیط و در ذات خود باید سیّال باشد، و سیلان و تغیّرش نباید از جانب علت باشد بلکه باید از جانب ذاتش باشد، و این مراد از «آنِ» بسیط سیّال و متن دهر است که عبارت از نسبت متغیر است ـ به‌معنی اول ـ به ثابت، و مقدار حرکت متحرک است به‌معنی اول، و آن متغیر و متجدد است به‌گونهٔ انفعال و استکمال.
و قابلِ به‌تدریج برای کمال، از مبدأ افعال زمان است، بلکه زمان عین حقیقت این متجدّد خارج شونده از قوه به‌فعلیت است ـ آهسته‌آهسته ـ پس حوادث و پدیده‌هایی که برهم پیشی دارند، از جهت طول به «دهر» اتصال دارند و «دهر» به «سرمد» متصل است، پس فعل، ثابت و مستمر است و منفعل حادث و کاین و فانی شونده؛ پس ما قایل به افاضه و اجاده (بخشش و دهش) هستیم، نه به دوام مصنوع که به نام عالم نامیده می‌شود، این را نیکو دریاب و غنیمت بدان. «نوری»

انفعال نامتناهی است الحاق، و به فاعلی که از جهت تأثیر نامتناهی است منضم و پیوسته می‌گردد؛ بنابراین نزول و فرود برکات استمرار و دوام‌یافته و دروازهٔ خیرات تا بی‌نهایت ـ چنان‌که به‌زودی بر چگونگیش آگاهی خواهی یافت ـ گشوده می‌گردد، ولی اگر امکان، منحصر در بخش‌اول بود، دروازه افاضه و بخشش بسته شده و در خفاگاه عدم تعدادی از وجود باقی‌می‌ماند و در پهنه و فراخنای کون بیشتر از آنچه واقع شده، بیرون نمی‌آمد، و برهان محال بودن این امر ـ پس از این با خواست‌الهی ـ خواهد آمد.

و در این احکام، هیچ تنگی و دشواری ـ از آنچه که محققان از اهل شریعت قایل‌اند ـ و هیچ انحرافی از آنچه که محققان از اهلِ حکمتِ استوار نظر دارند نمی‌باشد، بلکه انحراف در حکم به‌سبب قِدم مجعولات زمانی و بی‌نهایت بودن قوای امکانی می‌باشد [1]، برای اینکه حوادث و پدیده‌هایی که برهم پیشی دارند، اگرچه حدوث آنها پس از حرکت و تغیر و ماده و زمان است، ولی حوادث و پدیده‌های ابداعی [1]، خواه از زمان و مکان مجرد باشد و یا با آنها جفت باشد ـ البته نه به‌گونهٔ انفعال و تجدد و نوشدن ـ زمان و مکان برآنها پیشی نمی‌گیرد، بلکه آنها خود فاعل حرکات ـ خواه متحرکات باشند و خواه مشوِّقات ـ می‌باشند، و باری‌تعالی فوق تمام آنها است، او اوّلی است که پیش از او اوّلی نیست، و آخِری است که پس از او آخری نیست، بلکه او تعالی، تمامش فعلیّت است بدون قوه، و تمامش وجوب است بدون امکان، و تمامش خیر است بدون شرّ، و تمامش کامل است بدون نقص، و تمامش کمال است بدون کمی، و تمامش غایت

۱. بدان که حوادث و پدیده‌های ابداعی که جفت با زمان و مکان، نه به‌گونهٔ انفعال و تجددند ـ مانند فلکی‌ها ـ حیواناتی هستند که مواد آنها تقوم به صورتهایی نفسانی دارد که به‌حسب مقدار دارای جزء نیستند، و طبیعت و نفس آنها در وجود، یک‌چیز است و در اعتبار، متغایر و ضدهم، برای اینکه اجزای مقداری برای جسمیّت فلک مثلا، به معنای ماده است نه به معنای جنس، و آنها بالذات زنده بوده و غیرقابل مرگ ـ به‌گونهٔ کون و فساد ـ می‌باشند، آری! گاهی معدوم می‌شوند و پدید نمی‌آیند، نه اینکه می‌میرند، و بین فساد و عدم فرق است و آن اعم است، همچنان که بین تکوّن و وجود فرق است، پس جفت شدن ـ نه به‌گونهٔ انفعال ـ لازمه‌اش انعدام است، بدون آنکه چیزی باطل شود، و وجود باطل شدنی نیست، وگرنه زوال و نابودی علم واجب لازم می‌آمد، و خداوند از آنچه گویند برتر است ـ برتری بسیار ـ و وجود به صفت اقتران و جفت شدن، مستلزم تکون بعد از فساد نیست، با این‌همه پدید می‌آید و منعدم می‌گردد «یوم نطوی السماء کطی السجل ـ یعنی: روزی که آسمانها را درهم پیچیم چون درهم پیچیدن طومار (۱۰۴ـ انبیا)» پس مرگ، در آن به رفع اختلاط و آمیزش، و انعدام ـ در اینجا ـ به پیچیده شدن انبساط، و وجود ـ در اینجا ـ به حدوثِ اقتران، و به ظهور به‌صورتهای تازه و جدید بازمی‌گردد. «نوری»

است بدون انتظار، و تمامش وجود است بدون ماهیت، و تنها از او است که بر غیرخودش از متغایران (و یا متقابلان) ـ هریک از آن‌دو که برتراند ـ افاضه و ریزش می‌شود؛ و مقابل آن (آن‌یک که برتر نیست) از لوازم غیرمجعول است که در ممکنات واقع شده، یعنی به‌واسطهٔ مراتب نرسیدن و قصور آنها است از مرتبهٔ کمال اتم واجبی، و به‌جهت آمیزش انوار وجودات ضعیف آنها با تاریکی‌های عدم‌هایی که به‌حسب درجات دوری‌شان از کانون نور درخشان قیومی الحاق به آنها شده است، و به‌واسطهٔ تفاوت در مراتب فرود و نزول و دوری از حقِ اول، امکانات دوچندان می‌شود و به‌سبب دوچندان شدن آنها، موجودات از جهت کمال و نقص و نوریابی و تیرگی تفاوت پیدا می‌کنند.

پیش از این گذشت که نسبت وجوب به امکان [۱] نسبت تمام است به نقص، و اینکه هرچه وجودش ـ نه به‌ذاتش ـ وجوب یافته، آن به‌واسطهٔ وضع چیزی است که آن‌چیز در مرتبهٔ ماهیتش نبوده لذا واجب‌الوجود (به‌غیر) گردیده، مثالش احتراق و سوختن است که در ذات خود واجب الحصول نیست، ولی در موقع فرض برخورد قوهٔ فاعل به‌طبع و قوهٔ منفعله به‌طبع ـ یعنی صورت سوزنده و ماده آتش گیرنده ـ حصولش واجب و لازم می‌شود، پس به‌مطلب پی‌ببر و یقین بدار که ملاک امکان و نیاز عبارت است از دوری از کانون وجوب و بی‌نیازی، و انگیزهٔ فعلیت و وجود عبارت است از قرب و نزدیکی به او، و امکان جهت انفصال و جدایی و عدم تعلّق، و ملاک هلاک و تباهی است، و وجوب جهت ارتباط و اتصال و ملاک جمعیت و انتظام است، و هرجا که امکان بیشتر باشد شرّ و کمبود فراوان‌تر و تباهی و فساد بزرگتر است.

ولی هرگاه که جهات عدمی روبه کمی رفت و راه بعضی از مراتب تباهی و فساد به سبب تحقق برخی از شرایط کون و برخاستن بعضی از موانع رسیدن به کمال ـ بسته شد، آنگاه امکان استعدادی که عبارت از کمالِ‌آنچه بالقوه ـ از آن‌جهت که درخصوص

۱. اگر مراد از امکان، به‌معنی فقر است، نسبتش روشن و آشکار است، زیرا فقر وجودات، نوری و عبارت است از تعلقی بودن حقایق و استنادی بودن ذات آنها، یعنی تعلق و استناد عین ذوات وجودی نوری آنها است؛ و اگر مراد از آن سلب دو ضرورت و یا برابری دوجانب ـ که هردو از صفات ماهیات می‌باشند ـ هست، نقصِ وجوب بودنش با عدم سنخیت فقط نسبت به‌عدم صِرف و «لاشئی» محض است. «سبزواری»

ظرف خارجی بالقوه است ـ حصول پیدا می‌کند، همچنان که امکان ذاتی عبارت است از کمال ماهیتی که مطلقاً خالی از وجود است و از آن حیث که این‌گونه است، در هرظرفی از ظرفها می‌باشد، و این (امکان ذاتی) در پنهان بودن و تاریکی و نقصان، از امکانی که خود یکی از کیفیات استعدادی است فرورفته‌تر است، زیرا آن از جهت دیگری ـ غیر از جهتِ قوه و امکان بودن برای شئی ـ بالفعل می‌باشد.

بنابراین «منی ـ نطفه [۱]» ـ اگرچه باقیاس به‌حصول صورت انسانی برایش ـ بالقوه است، ولی باقیاس به نفس او و اینکه دارای صورت منوی و نطفکی است بالفعل می‌باشد، پس آن از جهت انسانیت ناقص و از جهت منویّت و نطفکی کامل است، برعکس امکان ذاتی که عبارت از امرِ سلبی محض است و آن را از جهت دیگری هیچ معنای تحصلی نمی‌باشد، برای اینکه تقویت کننده‌اش در امکان استعدادی عبارت از امر معیّن و صورتی خاص است، مانند انسانیّت ـ در مثال ما ـ برعکس آنچه که امکان ذاتی بدان اضافه و نسبت می‌دهد، چون آن مطلق وجود و عدم است و تعیّن از جانب فاعل ـ بدون درخواست ماهیت به‌سبب امکانش مر آن را ـ پدید آمده است، و برای اینکه امکان استعدادی هنگام ورود آنچه که برای وی استعداد است زایل و نابود می‌شود، برعکس امکان ذاتی که به حسب حال ماهیت است در مرتبهٔ بطلان نفسش و به اعتبار عدم ذاتش، نه به حسب حالش پیش از وجود خارجیش، پس فعلیّت شئی و تحقق و ثبوت و وجوب آن درواقع و نفس‌الامر، امکان ذاتی را از آن شئی برطرف نمی‌کند، چون آن به‌حسب مرتبهٔ ماهیت است، و آنچه که به‌حسب ماهیت است، به‌واسطهٔ علّتی خارجی زایل نمی‌گردد، برعکس امکان استعدادی آن ـ که به حسب واقع همو است ـ با فعلیّتِ درآن جمع نمی‌گردد، پس یکی از دوامکان درآنچه که ممکن بودن درخواست قوه و ناداری و شرّ را دارد شدیدتر و قوی‌تر است، زیرا امکان ذاتی منبع و اصل امکان استعدادی می‌باشد.

۱. پوشیده نماند که سخن در امکان استعدادی است نه در موضوع استعداد ـ مانند منی ـ و شاید مرادش مثال آوردن است و یا اینکه عرض ـ به‌ویژه کیفیت استعدادی ـ چون تابع موضوع است، بنابراین در فعلیت و قوه تابع است، پس امکان استعدادی چون موضوعش مرکب از فعلیت و قوه می‌باشد، پس آن از جهتی فعل و از جهتی قوه است، برعکس ذاتی، برای اینکه موضوع آن بالفعل نیست ـ حتی در وجود و در عدم ـ بنابراین قوهٔ صرف می‌باشد. «سبزواری»

این برای آن است که هیولی که ملاک جهات شرور و اَعدام است، از عقل فعال ـ به‌واسطهٔ جهت اِمکانی که در آن است ـ سرچشمه گرفته است، زیرا امکان استعدادی دارای بهره‌ای از وجود است که به‌حسب نزدیکی از حصول و دوری از آن، پذیرای شدت و ضعف می‌باشد، پس استعداد نطفه برای صورت انسانی ضعیف‌تر است از استعدادِ عَلَقه برای آن، و آن از استعداد مُضغه (ضعیف‌تر است) و همین‌طور تا استعداد بدنِ کامل به‌واسطهٔ قوا و آلات و اعضایش، همراه با مزاجی شایستهٔ آن؛ و استعداد تام پس از تحقق امکان ذاتی، به‌سبب حدوث و پدید آمدن برخی از انگیزه‌ها و سبب‌ها و قطع برخی از موانع و ضدها حصول می‌یابد، و دوام و شدتش یا به‌واسطهٔ حصول فعلیت شئی و یا به‌سبب وارد شدن بعضی از ضدها قطع می‌گردد.

خلاصه آنکه: اطلاق امکان بر دومعنی: به‌سبب نوعی از اشتراک صناعی می‌باشد، یعنی به‌واسطهٔ اقتضای یکی از آن‌دو، رجحان و برتری جانب دیگر را و پذیرش آن مر شدّت و ضعف را و عدم لزوم آن مر ماهیت ممکن را؛ و قیامش به محل ممکن است ـ نه بدان ـ و از آن‌جهت از امور موجود در اعیان است که کیفیت حاصل برای محل آنها و آماده‌ساز آنها برای افاضهٔ مبدأ بخشنده مر وجود حادث و تازه را در آنها (ممکنات) ـ یا بالذات ـ مانند صورت و عرض ـ و یا بالعرض ـ مانند نفس مجرد ـ برعکس دوّمی می‌باشد، زیرا آن، در تمام احکام برخلاف آن (اولی) می‌باشد.

سپس (گوییم:) اگر امکان استعدادی اضافهٔ به آنچه که بدان قیام دارد بشود، به نام استعداد آن نامیده می‌شود، و اگر اضافهٔ به (وجود) حادث درآن شود، به نام امکان آن حادث نامیده می‌شود، پس امکان وقوعی [1] ـ از آن‌روی که امکان وقوعی شئی است ـ قائم است ـ نه بدان ـ بلکه به محل آن، پس آن به‌واسطهٔ وصف، به حال متعلق شبیه‌تر است.

برخی از آنان قایل‌اند که آنچه به‌نام امکان استعدادی نامیده شده به‌عینه کیفیت مزاجی است، و غیرآن است از حیث انتسابش به‌صورتی که به‌زودی به‌سبب آن پدید خواهد آمد؛ پس مزاج نطفه ـ وقتی که به‌ذاتش اعتبار شود ـ کیفیتی مزاجی است، و

۱. این امکان که مرادف با امکان استعدادی است غیرآن‌چیزی است که به‌بودن شئی ـ به‌گونه‌ای که از فرض وقوعش محال لازم آید ـ تفسیر شده است. «هیدجی»

چون به‌صورت حیوانی نسبت داده شود، استعداد برای آن است، همین‌طور حیاط و صحن‌خانه، صفت‌خانه است [۱]، و چون در ذهن، اضافه به شماری از مردم که (آن حیاط خانه) را فرامی‌گیرد شود، امکان برای آن (حیاط خانه) است، و به‌زودی در تحقیق این مطلب آنچه را که حقیقتِ آشکار است در فصل قوه و فعل ـ با خواست خداوند دانای فعال ـ خواهی شنید.

۱۸
فصلی
در برخی از احکام ممتنع بالذات

بدان که عقل، همان‌گونه که توان تعقلِ حقیقت واجبِ بالذات را ـ به‌واسطهٔ غایت مجد و بزرگیش و نهایت بلندی و شدت نوریت و وجوب و فعلیّتش و نامتناهی بودن عظمت و کبریایش ـ ندارد، همین‌طور توانِ تصوّر ممتنعِ بالذات را ـ از آن‌روی که ممتنع بالذات است ـ به‌سبب نهایت نقص و بطلان و «لاشئی» بودنش ندارد، پس همان‌گونه که دست به‌دامن ذاتِ قیومِ واجبِ بالذات نخواهد رسید، چون احاطهٔ به‌تمام موجودات و اشیاء دارد و به احاطهٔ عقل درنمی‌آید، همین‌طور ممتنعِ بالذات ـ به‌واسطهٔ گریختنش از ناحیهٔ وجود و شیئیت ـ قابل ادراک نیست، زیرا آن را بهره و نصیبی از هویت نیست تا قابل اشاره باشد و عقل بدان احاطه یابد و شعور آن را ادراک کرده و قوهٔ وهم بدان راه‌یابد، پس حکم به ممتنعِ بالذات بودن چیزی به‌نوعی از برهان، به‌گونهٔ عرض و استتباع (پیروی کردن و جانشینی) است، همچنان که دلیلِ بر وجود حقِ مبدع متعال به‌گونه‌ای از بیان است که شبیه به برهان «لمّی» می‌باشد، و همچنان که تحقق یافته که واجبِ بالذات، واجبِ به‌غیر خود نیست، همچنین ممتنع بالذات، ممتنعِ به‌غیر خودش ـ همانند آن بیان ـ نیست، و همچنان که برای یک‌چیز دو

۱. امکان استعدادی بنابراین سخن، اضافهٔ خالص است و بس، چون مزاج ــ به ذات خود ــ کیفیتی ملموس است و حیاط خانه در نفس خودش بُعد مجردِ جوهر است، و مجموعِ کیفِ ملموس و اضافهٔ به صورت و یا مجموع حیاط و اضافه، برحدّ خود جز یک‌واحد، موجودی نیستند، پس باقی‌می‌ماند که اضافهٔ خالص است و بس. «سبزواری»

وجوب: به‌ذات خود و به‌غیر خود، و یا فقط به‌ذات خود و یا فقط به‌غیر خود نمی‌باشد، همین‌طور برای یک‌امر، دو امتناع نیز نمی‌باشد.

بنابراین روشن شد که موصوفِ به‌غیر ـ از وجوب و امتناع ـ ممکنِ بالذات است و آنچه را که مستلزم ممتنعِ بالذات است ناگزیر، ممتنع است، یعنی از جهتی که بدان، مستلزم ممتنع بالذات می‌شود، و اگرچه دارای جهت امکانی دیگری باشد؛ ولی این استلزام (لازم آمدن) برای ممتنع، جز از جهت امتناعی نمی‌باشد؛ مثلاً نامتناهی بودن ابعاد جسم، مستلزم این است که ممتنع بالذات باشد، و آن محصور بودن غیرمحصور است که بازگشتش به غیرنفس خود بودن شئی می‌باشد، با اینکه آن عین نفس خودش است، پس یکی از آن‌دو محال بالذات است و دیگری محال بالغیر، ناگزیر به اعتباری ممکن می‌باشد، غیر اعتبار علاقه و پیوستگی‌اش با ممتنع بالذات، باقیاس با آنچه که در استلزام شئی مرواجبِ بالذات را دانستی، زیرا آن از جهت ماهیت امکانیش نیست، بلکه از جهت وجوب وجود امکانیش می‌باشد.

خلاصه آنکه همانطور که استلزامِ در وجودِ بین دوچیز، ناگزیر از علاقه و پیوستگی عِلّی و معلولی بین دو متلازم است، همین‌طور استلزام درعدم و امتناع بین دوچیز، از تعلقِ ارتباطی بین آن‌دو جدایی ندارد، و همچنان که اگر دو واجب را فرض کنیم، هردو متلازم هم نیستند، بلکه به‌حسب بَخت و اتفاق متصاحب و همنشین‌اند، (یعنی اتفاقی است) همین‌طور تلازم اصطلاحی بین دو ممتنع بالذات نمی‌شود، و بین ممتنع بالذات و ممتنعِ بالغیر هم نمی‌شود، و آن ناگزیر ممکن بالذات است ـ همچنان که گذشت ـ و به این (دلیل) دوشرط لزومی از دوشرط اتفاقی جدایی می‌پذیرد، برای اینکه اوّلی، حکم به صدقِ «تالی» ـ از جهت وضع و رفع (گذاردن و برداشتن) ـ در آن می‌کند، یعنی بر تقدیر صدق «مقدم» ـ از جهت وضع و رفع ـ به‌سبب علاقه و پیوستگی ذاتی که بین آن‌دو است؛ و در دومی نیز بدون علاقهٔ لزومی ـ بلکه تنها با برخورد و مصاحبت اتفاقی بین «مقدم» و «تالی» ـ حکم می‌کند.

پس آنچه که نزد عموم جدل‌کنندگان ـ هنگام مناظره و گفتگو دربارهٔ امرِ محالِ فرض شده ـ رسم شده تا به‌وسیلهٔ آن به محال بودن امر دیگری از امور، به‌سبب بیان خُلفی و یا استقامی دست‌یابند، این است که گفته شود: فرض شدهٔ تو امرِ محالی است، پس

جایز است که نقیض آنچه را که ادّعا داری، استلزام آن را لازم آرد، برای اینکه امر محالی، گاهی امرِ محال دیگری را لازم می‌آورد، تباهیش آشکار است.

برای اینکه محال، هر محالی که می‌خواهد باشد، بلکه محالاتی که وجودشان تقدیر شده باشد، لازم نمی‌آید که بین آنها تعلق سببی و مسببی باشد، در این صورت (قضیهٔ) متصلهٔ لزومی از دو کاذب، گاه صدق می‌کند و گاهی صدق نمی‌کند، چون اگر بین آن‌دو علاقهٔ لزومی تحقق‌پذیرد ـ مانند حماریّت انسان و عرعرکردنش ـ لزومی صدق می‌کند، و اگر این علاقه بین آن‌دو تحقق نپذیرد، یا این است که عقل، بین آن‌دو علاقهٔ منافات می‌بیند، در این‌صورت بین آن‌دو از اصل، حکم به‌اتصال، کاذب است، و یا این است که بین آن‌دو، جز اتصال اتفاقی، بدون لزوم و منافی بودن ذاتی ـ به‌سبب نبودن علاقه‌ای مطلقا بین آن‌دو ـ نمی‌باشد، در این‌صورت حکم بین آن‌دو به اتصال، به‌گونهٔ جواز و احتمال، به سبب جاری نکردن برهان یقینی ـ جز در لزومی‌ها ـ درست است، زیرا ضرورت و وجوب، ملاک قطع و یقین است و جواز و امکان، ملاک گمان و تخمین می‌باشد.

۱۹
فصلی
در اینکه چگونه ممتنع و یا معدوم دانسته می‌شود؟

هر آنچه که معلوم است، ناگزیر از غیرخود متمیّز و جُدااست، و هرچه که از غیرخودش متمیّز و جدا باشد، موجود است، در این‌صورت هر معلومی موجود است و باعکس نقیض، آن‌هم انعکاس می‌یابد، یعنی: هرچه که موجود نیست معلوم نیست، ولی ما بسیاری از چیزها را می‌دانیم که معدوم و ممتنع الوجوداند، ولی معلوم‌اند، مانند اینکه ما عدم شریک خدا و عدم اجتماع دونقیض را می‌دانیم، پس امکان جمع بین این دوسخن به‌ظاهر منافی هم چگونه است؟

گوییم: معدوم خالی از این نیست که یابسیط است و یا مرکب، اگر بسیط باشد ـ مانند عدمِ ضدِ خداوند و عدم شریکش و عدم همانندش و امثال اینها ـ این امور

به‌جهت همانندیشان با اَمرِ موجود تعقل می‌شوند [1]، مثل اینکه گفته شود: خداوند متعال را چیزی که نسبتش بدو، مانند نسبت سیاهی به‌سفیدی باشد نیست، و نه چیزی را که نسبتش بدو، نسبت مندرج با دیگری که تحت نوع و یا جنس است باشد نیست، پس اگر شناخت ضد و همانند و یا هم‌جنسی بین امور وجودی نبود، محال بود حکم به این شود که خداوند متعال را ضدی و یا همانند و هم‌جنسی ـ و آنچه از محالات که در این روند‌اند ـ نمی‌باشد.

ولی اگر (معدوم) مرکب باشد، مانند علم به‌عدم اجتماع دو متقابل ـ مانند دوضد هم ـ علم بدین امر، اتمامش به‌واسطهٔ علمِ به‌اجزای وجودی آن امر می‌باشد، مثل اینکه سیاهی و سفیدی تعقل می‌شود و سپس اجتماع تعقل می‌شود که چگونه جایز است [2]؛ پس از آن، گفته می‌شود: اجتماعی که عبارت از امرِ وجودی است معقول است و بین سیاهی و سفیدی حاصل شدنی نیست، حاصل آنکه عدم سفیدی تنها با مقایسهٔ با امور وجودی دانسته می‌شود، و عدم مرکبات فقط با شناخت بسایط آنها دانسته می‌شود، این چیزی بود که در این‌باره گفته شده است.

گویم: عقل را این (قدرت و بهره) هست که هرچیزی حتی محالات را مانند معدوم مطلق و مجهول مطلق و اجتماع دونقیض و شریک خدا و غیراینها ـ چه از جهت مفهوم و چه از نظر عنوان ـ تصور کند و سپس بر آنها به‌احکامی مناسب آنها حکم نماید و قضایایی ایجابی به‌گونهٔ هلّیات غیربَتّی و قطعی عقد و طرح کند، در نتیجه موضوعات این قضایا، از آن‌حیث که مفهوماتِ عقلی‌اند و بهره‌ای از ثبوت دارند و برآنها شئی و ممکنِ عام، و بلکه عرض و کیفیّت نفسانی و آنچه در این روند است صدق می‌نماید، منشأ و اَصلی برای درستی حکم بر آنها می‌گردد، و از حیثی که آنها

۱. یعنی به امرِموجودِ در آن، زیرا تشبیه چیزی به چیزی، درخواست ظهور و جدائیش را در نزد شبیه شونده دارد، و در صورت فَرض شده این تصور نمی‌شود. «نوری»

۲. اگر کار همان‌گونه بود که گفتی و ثابت کردی و آشکار کرده و صورت دادی، پس ممتنعات و معدومات مطلق مرکب تمامی‌شان دانسته شده و از آنها خبرداده می‌شود، بنابراین معنی، سخنتان که معدوم مطلق و ممتنع بالذات که خود یکسره معدوم و باطل است و نه دانسته می‌شود و نه از آن خبرداده می‌شود و محال است که دانسته شود و از آن خبر داده شود چیست؟ پس برای سخن شما این معنی اصلاً باقی نمی‌ماند و مقصود اصلی در اینجا ـ همچنان که روشن است ـ اینکه: آنچه را که نه قابل امتیاز است و نه علم بدان حاصل است و نه از آن مطلقاً خبر توان داد، چگونه قابل تصور بوده و آن‌گونه که گفتیم بر آن حکم می‌شود؟ این را نیک اندیشه کن. «نوری»

عنوانی برای امور باطل و نادرست‌اند، منشأ و اَصلی برای امتناع حکم برآنها می‌گردد، و در مقام اعتبار دو حیثیّت حکمِ به‌عدم اِخبار و آگاهی دادن از آنها و یا به‌عدمِ حکمِ برآنها و یا به عدمِ ثبوت آنها و امثال اینها می‌شود، و به این (برهان) شبههٔ مشهوری که گفتیم: از مجهولِ مطلق خبر نتوان داد، دفع می‌گردد [۱].

و راز آن در این شبهه: برخی [۲] از مفهومات است بر نفسِ خود به حملِ اَوّلی ذاتی [۳]، و عدم صدق آن برنفسِ خود به‌حمل شایع عَرضی، برای اینکه مفهوم شریک خدا و مجهول مطلق، برنفسِ خود به‌یکی از دو حمل صدق می‌کند، و مقابل آن، به حمل دیگر بر وی صدق می‌نماید، و این ملاک درستی حکم است برآن، به اینکه ممتنع‌الوجود است.

۲۰
فصلی
در اینکه ممتنع را چگونه درست است که ممتنع دیگری را لازم آورد؟[۴]

بدان که عادت و روش تمام جَدل‌کنندگان این است که گویند: این فرض شده چون محال است، جایز است که محال دیگری را لازم آورد، هرمحالی که می‌خواهد باشد، و

۱. پس آنچه که معلوم و برآن حکم شد، در این صورت مثلاً معدوم مطلق نمی‌باشد، و ما براین عنوان ـ یعنی مفهوم معدوم مطلق که برنفسش صدق می‌کند ـ حکم به حمل اَوّلی که درواقع موجود است و به حقیقت معلوم‌ماست کردیم که اگر به‌حیثی گردد که اشاره به امری که خارج از آن است بشود و صورت اشاره شده صورت صاحب صورت و ذات گردد و آن (امر) بر آن (صورت) صدق کند و بدان، تعبیر از آن (صورت) شود، حکم بر آن ـ به‌گونه‌ای که سرایت در آن داشته باشد ـ ممتنع است، نه اینکه آن دروقت این‌گونه است و بالفعل به این صفت، زیرا دروقت معنی و مفهوم فقط است، طوری که اشاره به‌امری خارج از آن و مصداق بالفعل آن باشد نیست، به حیثی که برآن به‌گونه‌ای حکَم شود که دروقت در آن سریان داشته باشد وگرنه عنوان برای امرِباطل بالذات مطلقاً نخواهد بود. این را نیک اندیشه کن که جِداً پیچیده و دشوار است، با اینکه بیانی که برایت کردم به‌حدّی بود که بهتر از آن امکان‌پذیر نبود، پس نیک بیندیش. «نوری» ۲. حاصل آنکه گفته‌اند: حکمِ بر معدوم مطلق ممتنع است، یعنی: این مفهوم ممتنع است که حکم برآن شود، به‌گونه‌ای که حکم از آن به امری خارج از آن سرایت نماید، مانند حکم بر صورت کلی، به‌گونه‌ای که از آن به صاحب صورت که تحت آن صورت است و آن صدق بر صاحب آن می‌نماید سرایت کند، برای اینکه این مفهوم را صورتی درخارج نیست، وگرنه معدوم مطلق نبود. «نوری» ۳. آوردن لفظ «برخی» به اعتبار بیانش است که فرموده: و عدم صدق آن بر نفسِ خود، برای اینکه کلّی نیست، برای اینکه مفهوم «شئی» برخودش ـ به‌حمل شایع ـ صدق می‌کند، و همین‌طور مفهوم کلی و مفهوم ماهیت و چیزهای دیگر از این قبیل، اما در (حمل) اوّل، کلّی است. «سبزواری» ۴. این تفصیل اجمال (فصل) پیشین است، و اگر در اینجا حذفش می‌فرمود بهتر بود. «سبزواری»

این به‌کلی درست نیست، چون هیچ‌فرقی بین محال و ممکن ـ در اینکه استلزام بین دوچیز جز به‌علاقهٔ ذاتی اثبات نمی‌گردد ـ نیست، برای اینکه معنی ملازمه عبارت است از بودن دوچیز به حیثی که اگر به‌نظر عقلی به‌ذات آن‌دو نگریسته شود، وقوع تصوّر انفکاک بین آن‌دو، امکان‌پذیر نباشد، و این چیزی است که درخواست علاقهٔ عِلّی ایجابی را یا بین نفسِ علّت و معلول آن و یا بین دو معلول یک علّت ـ به‌گونه‌ای که به‌زودی در مبحث تلازم بین هیولی و صورت خواهد آمد ـ دارد؛ آیا سخن منطقیان را نشنیده‌ای که گفته‌اند: شرطی لزومی قضیه‌ای است که حکم در آن به‌سبب صدق تالی است، برتقدیر صدق مقدم؟ این به‌واسطهٔ علاقه طبیعی بین آن‌دو است، از این‌روی از شرطی اتفاقی امتیاز و جدایی دارد.

و همچنان که استلزام، جز به‌سبب تحقق علاقهٔ طبیعی بالفعل تحقق نمی‌یابد، همچنین جواز استلزام، جز به‌سبب جواز تحقق علاقه نمی‌باشد، پس هرچه که در نزد عقل درست و جایز است که بین دومحال ـ برتقدیر تحقق آن‌دو ـ علاقهٔ ذاتی که لزوم به‌حسب آن (علاقه) است باشد، جایز است که حکم به استلزام بین آن‌دو شود، وگرنه قطعاً باطل است؛ در این‌صورت گاهی محال، محال دیگری را لازم می آورد، البته اگر بین آن‌دو علاقهٔ ذاتی باشد، خواه به‌ضرورت معلوم باشد ـ مانند استلزام تحقق مجموع دو ممتنع ذاتی مرتحقق یکی از آن‌دو را ـ و یا مانند استلزام «حماریّت» زید ـ مثلاً عرعرکردن اورا به‌سبب اکتساب، همان‌گونه که «دور» تسلسل را لازم می‌آورد، گاهی‌هم اگر بین آن‌دو علاقهٔ ذاتی نباشد لازم نمی‌آورد، بلکه بساکه منافی آن باشد البته وقتی‌که عقل بین آن‌دو علاقهٔ منافات را ادراک کرد، یا به‌فطرت و سرشت، هم‌چنان‌که در تحقق مرکب از دو ممتنع بالذاتِ فقط نسبت به تحقق یکی از آن‌دو و یا «حماریّت» انسان نسبت به شیهه کشیدنش هست، و یا بوسیلهٔ اکتساب، چنان‌که در «حماریّت» انسان نسبت به ادراکش مرکلیات را برتقدیر «حماریّت» می‌باشد.

در این‌صورت این‌که گفتیم: محال جایز است که محال دیگری را لازم آورد، قضّیهٔ موجبهٔ مهمله است، و این‌که گفتیم: واقع، محال را لازم نمی‌آورد، سالبهٔ کلیه است، پس متّصلهٔ لزومیهٔ از دو کاذب، آنگاه صدق می‌کند که بین آن‌دو علاقهٔ لزوم باشد، و چون بین آن‌دو علاقهٔ لزوم نباشد، یا آن است که حکمِ به اتصال را یکسره تکذیب

می‌کند ـ اگر عقل بین آن‌دو علاقهٔ منافات را درک کرد ـ و یا اینکه اتصال اتفاقی را تصدیق می‌کند ـ نه لزومی را ـ البته اگر آن‌جا اصلاً علاقه‌ای نباشد، نه علاقهٔ لزومی و نه علاقهٔ منافات، این نیز برای آن است که به‌گونهٔ احتمال تجویزی جایز است نه حکم قطعیِ از جانب عقل، برای‌اینکه اتفاق، بین موجودات واقع می‌شود،[۱] ولی کاذبات اتفاقی ـ یعنی معدومات و ممتنعات به‌گونهٔ احتمال تجویزی ـ شاید تحقق تقدیری برای برخی غیر برخ دیگر اتفاق بیفتد؛ در این‌صورت حکم قطعی به‌اینکه دوکاذب متفقِ از جهت کذب، از جهت صدق متفق‌اند، اصلاً صدق نمی‌کند.

برخی از مردمان در حکمِ به‌جایز بودنِ لزوم بین دو محال، اکتفای به‌عدم منافات بین آن‌دو می‌کنند ـ اگرچه عقلِ علاقهٔ لزوم را درک نکرده باشد ـ .

برخی از آنان علاقهٔ لزوم را معتبر می‌دارند.

برخ دیگر آنان علاقه را معتبر می‌دارد و گمان می‌کند که آن (علاقه) با منافات تحقق می‌یابد، و چون تحقق یافت، حکم به‌جایز بودن استلزام و منافات که هردو قطعاً متصادم و بهم برخورنده‌اند می‌کند، و بسا که چنگ به این (قاعده)زند که اجتماع دو نقیض مستلزم برطرف شدن هردو آنها است، چون تحقق هریک از دو نقیض، موجب برخاستن دیگری خواهد بود.

انحراف در این سخن پنهان نیست، برای این‌که تحقق یکی از دو نقیض درواقع ونفس‌الامر، مستلزم برخاستن طرف دیگر است، نه تحققش ـ بر تقدیر محال ـ و آن اجتماعش است با دیگری، پس تحققش براین تقدیر، مستلزم تحقق دیگری است نه به‌واسطه برخاستن و برطرف شدنش، بنابراین از کجا از تحقق آن‌دو، برخاستن و برطرف شدن هردو لازم می‌آید؟

شاخه‌ای (از این اصل)

از اینجا این گره وشک گشوده و برطرف می‌شود و آن این‌که بسا شخصی شک کند و گوید: لزومیات را نتیجهٔ متصله نیست، برای این‌که ملازمهٔ در کُبرا(ی قضیه)

۱. مانند این‌که گوییم: هرگاه که انسان ناطق باشد، درازگوش عرعر کننده است، چون هردو موجوداند، زیرا اتصال اتفاقی آن دو دانسته می‌شود برعکس کاذبات اتفاقی، یعنی محالاتی که درآن سخن می‌گوییم، ←

احتمال آن را دارد که برتقدیر ثبوت «اصغر» باقی نماند، مثلاً وقتی گفتیم: هرگاه که این رنگ سیاه و سفید باشد، سیاه است، و هرگاه که سیاه باشد سفید نیست، در کُبرا، ملازمه ـ اگر «اصغر» ثابت شد ـ باطل می‌گردد، در این‌صورت از این لازم نمی‌یدکه: هرگاه این رنگ سیاه و سفید باشد، سنید نیست.

گشودن آن این‌که: وسط، اگر در کُبرا ـ برجهتی که بدان جهت «اکبر» لازم می‌آید، واقع شود، قطعاً نتیجه لازم می‌آید، وگرنه وسط، مشترک نخواهد بود، پس دراین مثال ـ سیاهی ـ در کُبرا به‌معنی ضدِ سفیدی است و در «صغرا» به‌معنی جمع شوندهٔ با آن است، از این‌روی با «اصغر» ملازمه باقی نخواهد ماند، لذا تباهی به‌سبب عدم تکرار وسط است، نه به‌سبب عارضِ تابع.

در این‌صورت ـ حد وسط ـ در چنین قیاسی ـ اگر بر وجهی اعتبار و اَخذ شود که دو نقیض و دوضد در هردو مقدمه جایز باشد که برآن حمل و یا صدق شود ناگزیر کُبرا کاذب، و لزوم نتیجه باطل خواهد بود؛ واگر یکی از دو مقدمه بروجهی و در دیگری بروجهی دیگر اعتبار و اَخذ شود، وسط تکرار نخواهد شد.

و از همین قبیل است آن‌چه که شیخ (ابن سینا) در کتاب شفا آورده و شک برشکل اول از دولزومیه کرده است، و آن‌اینکه: هرگاه که دو، فرد باشد، عدد است و هرگاه که عدد باشد، زوج است، صدق می‌کند، با کاذب بودن سخن ما که: هرگاه دو، فرد باشد زوج است، و دفعش آنکه: اگر کُبرا، اتفاقی اعتبار و اخذ شود قیاس نتیجه نمی‌دهد، برای اینکه شرط نتیجه‌گیریِ ایجاب به آن است که وسط، در لزومیه مقدّم باشد، و اگر لزومیه اعتبار و اخذ شود، صدقش ممنوع خواهد بود، و آنگاه صدق خواهد داشت که زوجیّت دو، عددیّتش برتمام اوضاعی که امکان اجتماع آن اوضاع با عددیّت هست لازم آمده باشد، در حالیکه چنین نیست، چون برخی از اوضاع هست که امکان جفت شدن یا عددیّت دو را که فرد بودنش است دارند، در حالیکه زوجیّت ـ بر این وضع ـ ملازم نیست.

← مانند این‌که گوییم: هرگاه که انسان عرعر کند، اسب ناطق است، و یا این‌که گوییم: هرگاه که اجتماع دو مثل و همانند محال باشد، خلأ(عالم بی‌وزنی) محال است، و یا معدومات ممکنه، مثل این‌که گوییم: هرگاه که زید معدوم باشد، عنقاء (سیمرغ) معدوم است. «سبزواری»

بسا که در این‌باره گفته شود: ضعف دارد، در این‌صورت گوییم: کُبرا لزومی است و فرد بودن دو، امکان اجتماعش با عددیّت آن نیست، چون با دو بودن منافات دارد، پس با ذات دو منافات دارد، بنابراین زوج بودن دو، به‌واسطهٔ عددیتش لازم برتمام اوضاعی که امکان اجتماع را با آن دارند هست، پس لزومیه صدق می‌کند، و دفع و حلّ آنچه در کتاب شفا آمده این‌که: «صغرا» به‌حسب واقع و نفس‌الامر کاذب است نه به‌حسب‌الزام ، زیرا به‌حسب‌الزام همانطور که صغرا صدق می‌کند، نتیجه نیز صدق می‌کند، برای اینکه کسی که قایل است دو، فرد است، ناگزیر است که ملزم شود زوج نیز هست، وگرنه ملزم نمی‌شود که دو، فرد است، بلکه غیر دو است.

و می‌توانی بگویی که: هر دو دفع در رسیدن به هدف، در روش باهم اشتراک دارند و ضعفی در اوّلی نیست، زیرا اگر مقصود این است که بین عددیّت دو، و فردیّت آن در واقع و نفس‌الامر منافات است، این درست است و هیچ اشکالی ندارد، برای اینکه اوضاعی که امکان جفت شدنشان با فرض «مقدم» هست، لازم نمی‌آورد که چیزی از آنها منافی آن در واقع و نفس‌الامر باشد، ولی اگر مقصود این باشد که منافات به‌حسب تمام اعتبارات متحقق و ثابت است، این درست نیست، زیرا ملازمهٔ بین فردیّت دو، و عددیّت آن، به‌حسب وضعی از اوضاع و نوعی از پذیرفتن متحقق و ثابت می‌گردد، در این‌صورت زوج بودن دو، لازم عددیّت آن، برتمام اوضاعی که امکان جفت شدن با آنها است ـ اگرچه به‌حسب وضع و پذیرفتن باشد ـ نیست.

۲۱
فصلی
دراینکه وجود ممکن از جهت عقل زاید بر ماهیتش می‌باشد

زیادی وجود ممکن بر ماهیتش، به‌معنی مباینت و دوری آن‌دو به‌حسب حقیقت نمی‌باشد، برای‌اینکه حقیقت هرچیزی عبارت از گونهٔ وجود خاص بدو می‌باشد، و نه به‌معنی عرض قائم بدانست [1] ـ قیام اعراض به‌موضوعات خودشان ـ تا ماهیت را جز وجودش، وجودی دیگر لازم آید، بلکه بدین معنی است که وجود امکانی به‌واسطه

۱. در اوّلی نفی زاید بودنش را مفصلاً و در دوّمی نفی زاید بودنش را منفصلاً نمود. «سبزواری»

نارسایی و نیازش، مشتمل برمعنی دیگری غیر حقیقت وجود می‌باشد که از آن محمولٌ علیه که برانگیختهٔ از امکان و نقص و نارسایی آن است انتزاع می‌گردد، مانند روزنه‌هایی که از مراتب نقص و نارسایی‌های نور وسایه‌ها ـ که از تصورات نور حاصل می‌شود ـ دیده می‌شود، و مشهور در کتاب‌های اینان از دلایل زیادی وجود برماهیات وجوهی چند آمده که از آنها بهره‌ای ـ جز تغایر بین وجود و ماهیت به‌حسب مفهوم و معنی نه ذات و حقیقت ـ عاید نمی‌شود:

از آن‌جمله افادهٔ حمل است، برای این‌که حمل وجود بر ماهیت مفید است و حمل ماهیت و ذاتیاتشان برآنها غیر مفید است.

و از آن‌جمله حاجت به استدلال است، برای‌اینکه تصدیق به ثبوت وجود برای ماهیت، گاهی نیازمند به کسب و نظر است، مانند وجود عقل ـ به‌طور مَثَل ـ برعکس ثبوت ماهیت و ذاتیاتش برای آن، چون ثبوت آنها برای ماهیت روشن است.

و از آن‌جمله جواز درستی سلب است، زیرا سلب وجود از ماهیت جایز و درست است، مانند این‌که: عنقا (سیمرغ) موجود نیست، ولی سلب ماهیت و ذاتی‌های ماهیت از نفس ماهیت جایز و درست نیست.

و از آن‌جمله اتحاد مفهوم است، برای‌اینکه وجود، یک معنی است و انسان و اسب و درخت (معانی) مختلف‌اند.

و از آن‌جمله انفکاک و جدایی در تعقل است، برای‌اینکه ما گاهی ماهیت را تصور می‌کنیم و بودنش را تصّور نمی‌کنیم، یعنی نه خارجی و نه ذهنی آنرا.

گفته نمی‌شود که: تصّور جز بودن ذهنی نمی‌باشد.

زیرا می‌گوییم: این را ما نمی‌پذیریم که تصّور عبارت از بودن در ذهن است (بلکه به‌واسطه اضافه را هم نمی‌پذیریم) و اگر پذیرفته شود، به‌واسطهٔ دلیل است، و اگر پذیرفته شود که تصور چیزی مستلزم تصورِ تصور آن‌چیز نیست ـ و سخن بیشتر آنان این است که ما گاهی ماهیت را تصور می‌کنیم و در وجود خارجی و ذهنی آن شک می‌کنیم ـ این اعتراض بدین‌گونه دفع می‌شود که: افادهٔ مطلوب نمی‌کند، زیرا حاصل آن این است که: ما ماهیت را از راه تصور درک می‌کنیم، ولی وجود را از جهت تصدیق درک نمی‌کنیم، و این منافی اتحاد نبوده و مستلزم مغایرت و دوری بین ماهیت و وجود

ـ به‌واسطهٔ عدم اتحاد حدّ وسط درقیاس ـ نمی‌باشد.

این به پنج وجه ـ پس از تمام بودنشان ـ دلالتی جز این ندارند که معقولِ از وجود، غیرمعقولِ از ماهیت است، بااینکه مطلوب نزد آنان، دور بودن و تغایر آن‌دو به‌حسب ذات و حقیقت است، آیا نمی‌دانی که صفات مبدأ اعلا ـ در نزد اهل حقیقت ـ به‌حسب مفهوم متغایر است و به‌حسب ذات و حیثیّت واحد و یگانه می‌باشد، برای اینکه حیثیت ذات به عینه حیثیّت تمام صفات کمالی او می‌باشد، همچنانکه به زودی باخواست الهی گفته خواهد شد.

۲۲
فصلی
در اثبات اینکه وجود ممکن در خارج عین ماهیّتش می‌باشد و با آن به‌نوعی از اتحاد متحد است

زیرا همانطور که بیان داشتیم وجود به‌معنی حقیقی ـ نه انتزاعی مصدریِ عام ـ از امور عینی و خارجی می‌باشد، پس اگر وجود امکانی متحد با ماهیت ممکنی نباشد ـ یعنی اتحاد امرِ عینی و خارجی با مفهوم اعتباری ـ یا باید به‌حسب مفهومِ نفس ماهیت باشد ویا جزئی از آن، و بطلان هر دو امر ـ به‌سبب امکان تصور آن با غفلتِ از وجودش و غیر این از وجوهی که بیان شد ـ از جهت عقل و اتفاق نظر (حکما) روشن و آشکار است، و یااینکه زاید برآن (ماهیت) و در اعیان قائم بدان باشد ـ قیام صفت به موصوف ـ درحالی که قیام چیزی به چیزی و ثبوتش برای آن‌چیز، فرع قیامِ آن‌چیزاست، نه به آنچه که بدان قیام دارد و ثبوتش در نفس خودش می‌باشد، در این‌صورت تقدم و پیش بودن چیزی بر نفس خودش لازم می‌آید و یا مکرّر شدنِ انواع وجود یک‌چیز است از یک حیثیّت، و هر دو ممتنع‌اند، برای اینکه چیزی را که در نفس خود کون و وجودی ندارد، محلّی برای چیز دیگری نمی‌تواند باشد.

پس کون و بودن ماهیت یا به‌واسطهٔ وجود عارض است، که دراین‌صورت تقدم و پیش بودن چیزی برخودش ـ یعنی ضرورت تقدم وجود معروض بر وجود عارض ـ لازم می‌آید، و یا به‌سبب وجود دیگری است که در این‌صورت محذور و اشکال دومی لازم

آمده و منجرّ به تسلسل در مترتّبات ـ از وجود مجتمع ـ می‌گردد، و این تسلسل ـ با ممتنع بودنش به‌واسطهٔ براهین و استلزامش به‌سبب محدود بودن نامتناهی بین دو حاصر و محدود یعنی وجود و ماهیت ـ مستلزم مدّعٰی است، و آن بودن وجود است مرنفس ماهیت را در عین و خارج، برای اینکه قیام تمام وجوداتی که عارض آن (ماهیت)اند ـ به‌گونه‌ای که هیچ وجود عارضی از آن خارج نباشد ـ مستلزم وجودی برای آن (ماهیت) است که عارض نباشد، وگرنه همه، همه نبودند.

راه دیگر اینکه: اگر وجود قائم به‌ماهیت باشد، ماهیت معروض یا معدوم است ـ که در این صورت تناقص پیدا می‌شود ـ و یا موجود است ـ که دور و یا تسلسل پدید می‌آید.

جواب آنکه: قیام وجود به‌ماهیت، از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم می‌باشد، نه به ماهیتِ معدوم که تناقص لازم می‌آید و نه به‌ماهیت موجود که دور و یا تسلسل پدید می‌آید، همچنانکه قیام سفیدی نه به‌جسم سفید است و نه به‌جسم «نه سفید» تا آنکه تناقص و یا دور و تسلسل لازم آید، بلکه قیامش به‌واسطه جسم ـ از آن حیث که سودمند نیست ـ می‌باشد، برای اینکه ماهیت ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ باقطع نظر از وجود و عدم، دارای هیچ تحصّلی در خارج ـ جز به‌اعتبار وجود آن نه‌پیش بودن بروجود ـ نمی‌باشد، بنابراین جایز نیست که در خارج چیزی از این برای آن ثابت شود، بلکه هرچه که از این جهت عارض آن می‌گردد، از لوازم انتزاعی آن است که در عین و خارج دارای وجودی نیست، برعکس جسم ـ از آن جهت که جسم است ـ یعنی با قطع‌نظر از سفید و «نه سفید (لابیاض)»، چون آن (جسم) به این حیثیت در خارج موجود است، وجودی که بر وجود سفیدی و مقابل آن پیشی دارد.

و نیز ثبوت سفیدی برای جسم، فرع سفیدی جسم نیست، بلکه فرع وجود جسم است، و همین‌طور ثبوت هر صفتی ـ خواه سفید باشد و یا غیر سفید ـ برای هرموصوفی ـ خواه جسم باشد و یا غیرجسم ـ فرع برثبوت موصوف است در نفس خود، نه حصول این صفت، بنابراین نه موقوف بودن شئی را برنفس خود و نه تسلسل را لازم نمی‌آورد، برعکس وجود، زیرا آن اگر برای ماهیت صفت باشد، هرآینه باید وجود

ماهیت موقوف بروجود خودش باشد و در نتیجه شئی، موقوف برنفس خودش خواهد بود، پس قیاس وجود ـ اگر صفت زائدی برای شئی باشد ـ با دیگر صفات مغالطه و سفسطه است.

پس حقیقت همان بود که پیش از این گفته آمد که: زیادی وجود بر ماهیت، در تصور است نه در عین و خارج، یعنی آنکه عقل، هریک از آن دو را به‌نحوی می‌نگرد که غیر از نگرش دیگری است، و در نتیجه وجود را متصل اعتبار می‌کند و برای آن و ملاحظهٔ معنایی که اختصاص توصیف کنندهٔ ماهیت است ـ نه به‌حسب خارج ـ می‌کند، مانند اتصاف جسم به سفیدی، تا آنکه تقدم و پیش بودنش بروجود ـ تقدّم زمانی و یا ذاتی ـ لازم آمده و در نتیجه محالات لازم آید، بلکه نهایت کار این است که تقدم ماهیت بر وجود، به‌واسطهٔ وجود عقلی لازم می‌آید و ما این را می‌پذیریم، زیرا جایز است که آنرا تنها عقل ملاحظه کند ـ بدون ملاحظهٔ وجود خارجی و یا ذهنی با آن ـ و ملاحظهٔ آن با عدم ملاحظهٔ چیزی از وجود با آن، اگرچه گونه‌ای از وجود ذهنی می‌باشد، ولی عقل آنرا از حیث آن وجود ملاحظه نمی‌کند، زیرا آن وجود را ملاحظه نمی‌کند، اگرچه آن (وجود) نفس همان ملاحظه می‌باشد، برای این‌که عدمِ اعتبار چیزی، غیر از اعتبار عدم آن چیز می‌باشد.

پس عقل این بهره و نصیب را دارد که ماهیّت را در این ملاحظه به‌واسطهٔ وجود مطلق توصیف نماید ـ نه به‌حسب آن (ماهیت) ـ سپس (گوییم:) اگر عقل وجود ذهنی آن را اعتبار کند، تسلسل در وجودات لازم نمی آید، بلکه با قطع اعتبار، انقطاع پیدا می‌کند، و برخی هستند که لزوم تقّدم و پیش بودن معروض را برعارض ـ مطلقاً به‌واسطهٔ وجود ـ نپذیرفته و گویند: این در عوارض وجود است نه در عوارض ماهیت.

پندار و ادراک

آنچه که گفته شده که ما ماهیت را با غفلت از وجودش تصور می‌نمائیم، این امر نسبت به وجود خارجی است، زیرا اگر ما از وجود ذهنی آن غافل باشیم که در ذهن، مطلقا چیزی نیست، و اگر غفلتمان را از وجود ذهنی ـ با عدمِ غفلتِ از آن (ماهیت) ـ بپذیریم، لازم نمی‌آید که آن ـ مطلقا ـ نیز غیر از وجود باشد، به جهت جایز بودن اینکه

ماهیت وجود خاصی باشد و وجود، در ذهن به وجهی عارض آن شود و آن (وجود) کون آن (ماهیت) باشد در ذهن، همچنانکه در خارج عارض آن (ماهیت) می‌شود و آن (وجود) کون آن (ماهیت) است در خارج، پس غفلت از وجود آن در ذهن حاصل می‌شود ولی از آن (ماهیت) حاصل نمی‌شود.

وجود نیز گاهی به‌اعتبار تعددش عارض خودش می‌شود، مانند وجود برای عرض عام که لازم وجودات خاص است، و از اینجا است که گفته شده: وجود عبارت از کون و حصول است.

پس حقیقت ـ همانگونه که مذهب و روش ماست و موافقت با شهود محقّقان از اهل‌الله دارد ـ اینکه ماهیات تمامی‌شان وجودات خاص‌اند و به‌مقدار ظهور نور [1] وجود با کمالاتش، این ماهیات و لوازم آنها گاهی در ذهن و گاه دیگر در خارج ظاهر می‌گردند، و قوّت این ظهور و ضعف آن به‌حسب نزدیکی به‌حق اوّل و دوری از او و نیز کمی و زیادی وسایط و صفا و پاکی استعداد و تیرگی آن است، در این صورت برای برخی تمام کمالات لازم وجود ـ از آن روی که وجود است ـ ظاهر می‌گردد و برای برخ دیگر غیر این، و صورت‌های این ماهیات در ذهن ما عبارت از سایه‌های این صورت‌های وجودی‌اند که از حقّ تعالی به‌گونهٔ ابداع نخستین که .ر ما به‌شکل انعکاس [2] از مبادی عالی حاصل است فایز و ریزش می‌شود، و یا به‌واسطهٔ ظهور نور

۱. یعنی ماهیاتی که در مقام تحلیل عقل و در کارگیری آن مغایر وجوداند، وجوداتی معروض هستند که بر وجودات دیگر عارض عقلی شده‌اند، ولی آنها وجودات به حمل شایع‌اند نه به‌حمل اوّلی، و یا اینکه مراد این باشد که آنها وجوداتی هستند که تحقق و هویت دارند نه مفهوم، چنانکه بیانش گویااست که: به‌مقدار نور وجود با کمالاتش ... خلاصه آنکه تأکیدی است براتحاد خارجی آن‌دو، وگرنه سخن‌اشعری لازم می‌آید. «سبزواری»

۲. نه به‌گونهٔ انتزاعی که همگان می‌پندارند، لذا گفته‌اند:

رو مجرد شد مجرد را ببین   دیدن هرچیز را شرط است این

ولکم فی رسول‌الله اسوة حسنة. فبهداهم اقتده (یعنی رسول خدا برای شما سرمشق خوبی است پس اقتدای به روش انبیاء کنید) از این روی مصنّف قدس سره فرموده: علم به‌حقایق اشیا بسیار مشکل است، و ائمه علیهم السلام فرموده‌اند: امرِ(ولایت وامامت) ما مشکل و بسیار مشکل است که آنرا جز پیغمبر مرسلی و یا فرشتهٔ مقربی نمی‌تواند بپذیرد، و این همان چیزی است که در آغاز و انجام از آن تعبیر به‌شفاعت می‌شود، و نورانی کردن دل و رقیق کردن باطن ـ به‌گونهٔ پیروی از آنان علیهم‌السلام ـ انسان را به‌مقصود رسانیده و بدانها سالک به‌مقام محمود راه پیدا می‌کند، و آن عبارت از ادراک حقایق اشیاء است به‌گونهٔ شهود.

و این نورانی کردن دل و رقیق کردن باطن، تا هنگامی که سالک برآن عمل می‌کند به‌نام طریقت ←

وجود درما، به‌مقدار بهره و نصیب ما از آن مقام می‌باشد.

از این روی علم به‌حقایق اشیاء ـ آنگونه که هستند ـ بسیار مشکل است، مگر برای کسی که دلش به‌نور حق تابناک گشته و پرده و حجاب بین او و وجود ناب حقیقی برداشته شده باشد، این شخص است که به‌واسطهٔ حق، آن صورت‌های علمی را ـ آن‌گونه که در نفس خودشان هستند ـ ادراک می‌کند، با اینهمه به‌مقدار انّیتش از آن محتجب و پوشیده می‌باشد، بنابراین نهایت عرفان و دانش عارفان، اعتراف و اقرارشان به ناتوانی و کوتاهی و نارسایی به بازگشت همگان به‌سوی اوست که همودانا و آگاه است.

مشروح سخن‌ها برای توضیح حال

سخن صاحب نظران و اندیشمندان دراینکه موجودیت اشیاء به چیست؟ گوناگون است.

برخی از بزرگان براین رفته‌اند که: موجودیّت هرچیزی عبارت است از متحد بودن آن‌چیز با مفهوم وجود، و این نزد او مفهومِ بدیهیِ بسیطی است که از آن در فارسی تعبیر به «هست» می‌شود.

و ابوالحسن اشعری برآن رفته که: وجود هر چیزی عین ذات آن چیز است، یعنی مفهومِ از وجود انسان عبارت از حیوانِ ناطق است، و لفظ وجود در عربی و شبیه آن در دیگر لغات و واژه‌ها، مشترک بین معانی گوناگونی هستند که محدود کردن آنها و جمع‌آوریشان تقریباً غیرممکن است.

و تمامی متکلمان براین عقیده‌اند که: وجود عرضی است که در واجب و ممکن قائم به‌ماهیت است ـ قیام اعراض (بجواهر) ـ .

و مشهور از آرای حکمای مشائین چنین است که: آن (وجود) در ممکنات این‌چنین

← نامیده می‌شود، و به‌واسطهٔ آن دو نائل شدن به‌مقصود راـ که عبارت از درک حقایق اشیاء همانگونه که هستند ـ حقیقت گویند، البته با تفاوت درجات آن، و این آن رمزی بود که مصنّف قدس سره بدان اشاره کرده و ما آنرا به‌مقدار مجال ـ از اسرار پیچیده و فیوضات قدسیه ـ آشکار ساختیم و کم کسی است که بدانها آن گونه که شاید و باید دست‌یابد، و این پندار پیش نیاید که این منافی آن‌چیزی است که پیش ازاین ثابت کرده است، یعنی زیادی وجود برذات ممکنات که عبارت از ماهیات باشند، این را نیکو بفهم. «نوری»

(یعنی عرض قائم به ماهیت) است ولی در واجب تعالی عین ذات او می‌باشد.

و توضیح سخن آنان اینکه: همانگونه که گفته آمد، وجود ممکن ذهناً بر ماهیتش زاید است، یعنی مفهومِ از یکی از آن دو ـذهناً ـ غیر مفهومِ از دیگری است، و نفسِ ذات او حقیقت و عین است، یعنی تمایز و جدایی نداشتنِ آن دو به‌واسطهٔ هویت، و وجود واجب عین ذات اوست، یعنی حقیقت او وجودِ خاصی است که قائم به‌ذات خودش می‌باشد، بدون اعتبار معنای دیگری در آن غیر از حیثیّت وجود و بدون اعتبار انتساب آن به فاعلی که پدیدش آورده و یا محلّی که قائم بدان محل است ـ اگرچه در عقل باشد ـ و این (وجود خاص) به‌حقیقت خود ـ در نزد آنان ـ مخالف وجود ممکنات می‌باشد، اگرچه در معروض بودن بروجود مطلق مشارک با آنها می‌باشد، و از این وجود، به وجود بحت و ناب و خالص و وجود «به‌شرط لا» تعبیر می‌کنند، یعنی (آن وجود) قیام به ماهیت ندارد ـ همچنانکه وجود ممکنات دارند ـ و گویند: اگر واجب دارای ماهیتی باشد، یا این است که واجب عبارت از مجموع است، در این‌صورت ترکیب او اگرچه عقلی باشد لازم می‌آید، و یا این است که یکی از آن‌دو (وجود و ماهیت) می‌باشد، که دراین صورت هم احتیاج او ـ ضرورت احتیاج ماهیت در تحقق و ثبوتش به وجود و احتیاج وجود بعارض شدنش به‌ماهیت اگرچه عقلی باشد ـ لازم می‌آید.

و چون بر آنان اعتراض کردند که: وجود خاص نیز محتاج به‌وجود مطلق است ـ ضرورت امتناع تحقق خاص بدون عام ـ.

جواب دادند که: وجود خاص متحقق به‌نفس خودش است نه بفاعل، قائم به‌ذات خودش می‌باشد نه به‌ماهیت، در تحقق و ثبوت از وجود مطلق و غیر آن از عوارض و اسباب بی‌نیاز است، و وقوع وجود مطلق برآن، وقوعی است که لازم وجود خارجی بوده و مقّوم نمی‌باشد، همچنانکه اخص بودن شئی از مطلق ماهیت موجب احتیاجش بدان (ماهیت) نمی‌باشد، زیرا مطلق، اعتباری بیش نیست، و وجودات نزد آنان حقایق گوناگون و متخالفی هستند که به نفس خویش متکثّراند، نه تنها با عارض شدن اضافه و نسبت به‌ماهیات، تا متماثل و همانند با حقیقت باشند، و نه به‌سبب فصول، تاآنکه وجود مطلق جنس آنها باشد، و چون برای هر وجودی نامی خاص و ویژه نبود

ـ همچنان که در اقسام شئی هست ـ این پندار پیدا شد که تکثّر وجودات تنها با اضافه و نسبت به ماهیاتی که عارض آنها شده است می‌باشد، در حالیکه چنین نیست.

و برخی از آنان فرق گذارده و گفته: اختلاف به‌سبب حقیقت است، یعنی بین آن‌دو ـ مانند وجود واجب و وجود ممکن ـ اختلاف به‌واسطهٔ تشکیک می‌باشد.

و دسته‌ای از پسینیان پنداشته‌اند که: وجود دارای امری عام و عقلی و انتزاعی ـ از معقولات ثانوی ـ می‌باشد، و آن از جهت حقیقت عین هیچ‌یک از موجودات نمی‌باشد، آری! مصداق حمل آن برواجب، ذاتش به‌ذاتش می‌باشد، و حملِ آن برغیر واجب، ذاتش از آنجهت که مجعول غیر است می‌باشد، بنابراین محمول، در همه ـ به‌حسب ذهن ـ زاید است، و مبدأ انتزاع محمول در ممکن ذاتش، از آن حیث که از فاعل پدید آمده است می‌باشد و در واجب، ذاتش به‌ذاتش می‌باشد.

صاحب کتاب حکمت الاشراق تمایل به این رأی دارد، همچنانکه از سخن و نوشته‌هایش پیداست، و خلاصهٔ گفتگوهایی که با مشائیان در این‌باره دارد این است که: اگر وجود پیدا شود یا به‌واسطهٔ وجود زایدی است، که در این صورت تسلسل پیش می‌آید، و یا به‌سبب وجودی که نفس خودش است پدید می‌آید، پس اطلاق موجود بروجود و بردیگر اشیاء به‌یک معنی نمی‌باشد، برای اینکه معنای آن در وجود اینکه وجود است و در غیر وجود، یعنی اینکه دارای وجود است، و اینکه: برتقدیر تحقق و ثبوت وجود، وجود یا جوهر است ـ که در این‌صورت صفتِ برای اشیاء واقع نمی‌گردد ـ و یا عرض است که تقومِ به محل دارد ـ برعکس جوهر ـ و تقوم بدون وجود محال است، و اینکه: اگر وجود برای ماهیت پدید آمده باشد، در این‌صورت دارای نسبتی بدان (ماهیت) خواهد بود و نسبت نیز دارای وجودی خواهد بود و برای وجودِ نسبت نیز نسبتی به‌نسبت خواهد بود و در نتیجه تسلسل پیش خواهد آمد، و اینکه: اگر پیدا شده باشد یا پیش از ماهیت است، که در این‌صورت برعکس ماهیت، مستقل است و صفت برای آن (ماهیت) نمی‌باشد، و یا بعد از ماهیت است، که در آن‌صورت پیش از وجود، موجود بوده است، و یا با ماهیت است، که در آن‌صورت با آن (وجود) موجود است نه بدان.

دستهٔ دیگری گویند: موجودیت واجب به این است که ذات او تعالی وجودِ خاص

حقیقی می‌باشد و موجودیت ممکنات به‌سبب ارتباطشان با وجود حقیقی که همان واجب بالذات است می‌باشد، بنابراین وجود در نزد آنان عبارت از واحد شخصی است و تکثّر در موجودات به‌واسطهٔ تکثّر ارتباطها است نه به‌سبب تکثّر وجودات آنها، پس اگر وجود حقیقی به انسان ـ مثلاً ـ نسبت داده شود، موجود حاصل می‌گردد، و چون به اسب نسبت داده شود، موجود دیگری است و همین‌طور.... پس‌اینکه گوییم: واجب موجود است یعنی اینکه وجود است، و اینکه گوییم انسان و یا اسب موجود است یعنی او را نسبتی به‌واجب هست، تا جایی‌که اگر گوییم: وجود «زید» و وجود «عمرو» به‌منزلهٔ این است که بگوییم: خدای «زید» و خدای «عمرو».

پس مفهوم موجود از وجودی که قائم بذات خودش بوده و نیز از امور نسبت داده شده بدان که به‌گونه‌ای از انتساب است فراگیرتر می‌باشد، برای‌اینکه صدق اشتقاق یافته منافی قیام مبدأ اشتقاق بذات خود که بازگشتش عدمِ قیام او بغیر است نمی‌باشد، و نیز (منافی) بودن آنچه‌که برآن صدق می‌کند امری باشد که انتساب به مبدأ داشته و به هیچ‌وجه معروض آن نباشد، چنانکه در حدّاد (آهنگر) که گرفته شدهٔ از حدید (آهن) و تامر (خرمافروش) که گرفته شدهٔ از تمر (خرما) است می‌باشد، مگر آنکه اطلاق اهل واژه و لغت و زبان را اعتباری در اصطلاحات و تصحیح حقایق نباشد.

و گویند: از معقولات ثانوی و مفهومات عمومی و بدیهیات اوّلی مشتق بودن برخورد بااینکه مبدأ، حقیقتی اصیل و متشخّص و ناشناس و مجهول‌الکُنه و معقول ثانوی است ندارد، [۱] ، و اصیل بودنش گاهی با قیاس به‌دیگر امور گوناگون می‌گردد، و این رأی و روش و مذهب را نسبت به اذواق متألهان (ذوق التّألّه) از حکما داده‌اند و پیش از این اشکالات این روش و رأی گفته آمد.

و آنچه که از اواخر کتاب تلویحات شیخ‌الهی ـ صاحب انوار ـ فهمیده می‌شود اینکه: وجود مجرد، خواه واجب باشد و یا ممکن، عقل باشد و یا نفس، عین ذاتش

۱. بودن اشتقاق یافته از معقولات ثانوی برخورد با اینکه مبدأ حقیقتی اصیل است دارد زیرا معقول ثانوی در عقل عبارت از این است که برای شئی مصداق بالذاتی نباشد، در این‌صورت تصور آن چگونه می‌شود، جزآنکه از معقول ثانوی چیزی غیر ازآنچه‌که اصطلاح شده مراد باشد، برای اینکه معقولاتی که تقسیم به اوّلی و ثانوی می‌شوند عبارتند از معانی کلی، نه وجودات و حقایق عینی و خارجی، این را نیکو بفهم. «نوری»

است، بنابراین [1] مجردات ـ در نزد او ـ وجوداتی محض و نابِ‌اند که قائم به‌ذات خودشان می‌باشند، و این بنا به دلائلی است که نخست برایش آشکار و روشن شده که ماهیت نفس انسانی همان وجود است، سپس بدان دلیل، حکم برتجرد وجود آنچه‌که فوق آنست کرده و در بیان این مطلب بسندهٔ بدین سخن کرده که: و چون ذات من براین بساطت است، پس عقول سزاوارترند.

مرادش این است که: عقول علت‌های نفوس‌اند ـ چنانکه به‌زودی بیان خواهد شد ـ و آنها (نفوس) در مرتبهٔ معلولیّت به واجب به‌ذات خود نزدیک‌تراند و علّت ناگزیر باید از معلول اشرف و برتر باشد و از جهت تحصّل و قوام قوی‌تر، پس هرچه‌که به‌واجب نزدیک‌تر است ناگزیر باید از دورتر از او برتر و کامل‌تر باشد، و چون نفوس، وجوداتی مجرّد بوده و ذاتشان غیرمرکب از جنس و فصل است ـ برای اینکه هرچه‌که ماهیتش نفسِ وجود باشد آن بسیط حقیقی است و ترکیبی در آن نمی‌باشد ـ در این‌صورت آنچه‌که فوق آنها از عقول است و آنکه فوق همگان و آن‌سوی همه است بدین امر سزاوارتر می‌باشد، زیرا هر کمال و شرفی، به امکانِ عام برای موجود ـ از آنروی که موجود است ـ امکان‌پذیر است و به هیچ‌وجه موجب تجسّم و ترکیب و نقصی نمی‌شود، و چون در معلول تحقق پذیرفت، تحقق و ثبوتش در علّت لازم و واجب است، چون معلول شبح و فیض و تراوشی از علّت است.

بر وی از دو جهت اشکالِ در قائمِ بذات خود بودنِ نفس متوجه است:

یکی آنکه: وجودِ واجبی از آنجهت واجب است که با ماهیت جفت نیست، زیرا اگر با ماهیت جفت بود ممکن بود، و چون چنین است پس هر وجودی که جفت با ماهیت نباشد،آن (وجود) واجب است، بنابراین اگر ماهیات نفوس که قائم به‌نفس خودشان‌اند عین وجود باشند، هرآینه باید واجب باشند و این محال است.

دیگر اینکه: وجود ـ از آنروی که وجود است ـ اگر اقتضای وجوب داشته باشد هرآینه هر وجودی واجب بالذات باید باشد [2].

۱. سخن صدرا است. «م» ۲. یعنی از آن حیث که وجود محض و ناب است جفت با غیر خودش نمی‌گردد، و اینکه گفته: اگر اقتضای وجوب داشته باشد، یعنی قیام بذات خودش داشته باشد، همچنانکه دربارهٔ وجود نفس، به‌حسب مذهب شیخ‌الهی این‌گونه است. «نوری»

از اشکال اوّلی پاسخ داده شده که: نفس اگرچه با واجب بذات خود در وجود ناب بودن مشارکت دارد، ولی تفاوت بین آن‌دو از جهت کمال و نقص می‌باشد، و این جدّاً تفاوتی بزرگ است، برای اینکه وجودِ واجبی وجودی که از او برتر و تمام‌تر و کامل‌تر باشد تصور نمی‌شود، زیرا او در قوّت وجود از جهت شدت نامتناهی است، در حالیکه وجود نفس ناقص است، زیرا نفس معلول او ـ با وسایط بسیار ـ است، و مرتبهٔ علت در کمال، فوق مرتبهٔ معلول است، همچنانکه نور خورشید از نورشعاعی که معلول اوست شدیدتر است، و این تمثیلی است برای مطلق ناقص‌تر بودن معلول از علّت، وگرنه تفاوت بین کمال باری‌تعالی و کمال نفس قابل قیاس با این تمثیل نیست.

و شیخ ـ قدس سره ـ در بیان پیشینش ثابت کرده که تفاوت کمال و نقص نیاز به جدا کنندهٔ فصلی ندا د تا از آن ترکیب در واجب بذات خود لازم آید؛ امکان نفوس یعنی نقص وجودشان، و همین‌طور امکان غیر نفوس از معلولات، و مراتب نقص متفاوت است. به‌حدی که تفاوت‌ها از دایرهٔ احاطه و شمار بیرون است، اما وجود واجبی، وجوبش عبارت است از کمال وجودش که تمام‌تر از آن وجود ندارد، بلکه روانیست که وجود دیگری با او برابر باشد ـ به جهت محال بودن وجود دو واجب ـ .

اگر گفته شود: اشیائی که قائم به‌نفس خودشان‌اند جایز نیست که برخی از آنها شدیدتر از برخ دیگر باشند، زیرا در آنچه‌که به‌نفس خودش قائم است شدیدتر و ضعیف‌تری وجود ندارد.

گوییم: این ادعای شما زورگویی محض است و شما را هیچ دلیلی جز عدم اطلاق اهل زبان و لغت نیست، و این چیزی است که در تحقیق حقایق دارای اعتباری نیست [۱].

و از اشکال دومی به‌دو راه جواب داده شده: یکی منع و دیگری معارضه:

اما اوّل: ما نمی‌پذیریم که آن ـ تنها با عدم جفت شدنش با ماهیت ـ واجب به‌ذات خودش است، بلکه وجوبش (را هم نمی‌پذیریم) برای اینکه وجودی است که تمام‌تر از

۱. یعنی ادعای شما که شدت و ضعف از خواص کیف است، ادعای بدون دلیل است، حقیقت آنکه شدت و ضعف از احوال وجود بالذات است، و غیر آن از ماهیت داران ـ مانند کیف و غیر آن ـ بالعرض توصیف به‌شدت و ضعف می‌شوند، در حالی که حقیقت وجود حقیقی عینی و خارجی است و به‌حسب مراتب به کمال و نقص و نیاز و بی‌نیازی و از این امور متفاوت است. «نوری»

او نیست، و از لوازم تمام‌تر از او نبودن اینکه جفت با هیچ ماهیتی نباشد، پس اگر تفاوت در آنچه که به‌نفس خودش قائم است به تمام بودن و نقص نبود، این سئوالِ بجایی بود، ولی این به تمام بودن و نقص دفع می‌گردد، و این (سئوال) جایش در «متواطئی» است نه «مشکک».

اما دوّم: به آن کسی که اعتراف کرده ـ یعنی همهٔ مشائیان ـ می‌گوییم: وجود در واجب تعالی از ماهیت تجرد دارد و در ممکن، جفت ماهیت است، زیرا مفهوم وجود ـ از آن جهت که وجود است ـ اگر اقتضای تجرد از ماهیت را داشته باشد، لازم می‌آید هروجودی مجرد باشد، و این برخلاف آن چیزی است که شما دربارهٔ ممکنات می‌پندارید، و اگر اقتضای «لاتجرّد» از ماهیت داشته باشد، لازم می‌آید که وجود واجبی از ماهیت مجرد نباشد، و این هم برخلاف آن چیزی است که بدان معترفید، و اگر اقتضای هیچ‌یک از آن‌دو را نداشته باشد، لازم می‌آید که تجرد وجود واجب به‌سبب علّتی باشد و در نتیجه نیازمند به‌غیر خودش شده و در آن‌صورت واجب نخواهد بود و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، پس اگر این اشکال در اینجا لازم نباشد، اشکال شماهم در آنجا لازم نیست، اگرچه در آنجا دفع به این می‌شود که: مفهوم مشترک مقولِ به «تواطئی» نیست، بلکه مقول به «تشکیک» است، پس در اینجا هم دفع شد.

گفتگو و تحصیل نتیجه

فرق بین دو موضع روشن و واضح است، زیرا وجودِ مشترک در نزد آنان نه طبیعت نوعیه است و نه جنس، زیرا نزد آنان ماهیت و همین‌طور جزء و بخش آن اَمکان ندارد که براشیاء مختلف به‌گونهٔ تشکیک واقع شود، بلکه واقع به‌سبب تشکیک، عرضِ خارجیِ لازم است که ملزومات آن به‌سبب حقیقت و ماهیت اختلاف پیدا می‌کند، و نزد شیخ (اشراق) حقیقت واحد بسیط نوعی می‌باشد.

آنان را رسد که سئوال را از خود به‌وجهی ـ غیر جهت تشکیک ـ دفع کنند و آن اینکه: وجودِ مشترک عرضی است که لازم وجودات خاص است، نه ماهیت است و نه جزء و بخشی از آنها، و اتحاد لازم موجب اتحاد ملزومات ـ در حقیقت ـ نمی‌گردد، همچنانکه نور، یک معنی بیش نیست و برتمامی انوار به‌طور مساوی واقع می‌شود، با

اینکه نور خورشید اقتضای بینش کسی را که چشمش در شب خوب نمی‌بیند دارد ـ غیر دیگر انوار ـ بنابراین در حقیقت با آنها مخالف است، و همین‌طور گرمی و حرارت مشترک بین دیگر حرارت و گرمی‌ها، با اینکه برخی از آنها موجب استعداد حیات و زندگی‌اند ـ غیر دیگر گرمی‌ها ـ و این به‌سبب اختلاف ملزومات نور و گرمی است که از جهت شدت و ضعف با هم متخالف و از حیث نوع با هم متباین و دوراند، اگرچه در یک مفهوم عرضی با هم مشترک‌اند.

آری! سخن در اصل قاعدهٔ آنهاست که: واقع بر اشیاء به‌سبب تشکیک، عرضی وارد می‌باشد ـ همچنانکه در کتابهایشان بیان داشته‌اند ـ و چون نسبت وجود انتزاعی به‌وجودات حقیقی مانند نسبت انسانیّت مصدری است به انسان، و حیوانیّت مصدری است به حیوان، یعنی مأخوذ و منتزع از آن نفسِ ذات موضوع است بدون حیثیّت دیگری غیرآن، پس وجود حقیقت واحدی است، چون اعتبار و اخذ یک مفهوم از نفس حقایق متباین و دور از هم و انتزاع یک معنی از خالص ذات متخالف آنها، بدون جهت جامعی که جهت اتحاد باشد ممتنع است، و بیان این اصل در نفی تعدّدِ واجب به‌ذات خود گفته آمد، بدین شرط که حقیقت وجود ماهیت کلی نباشد، اگرچه از حیث سنخیّت و اَصل، در تمام مراتب تعیّن یافته متفق است، نه به تعیّنی زاید برنفس و جوهر خود، بلکه امتیاز بین آنها به‌نفس آن چیزی است که در آن اشتراک واقع می‌گردد ـ نه غیرآن ـ.

سپس (گوییم:) آنچه که در زبان و بیان متصوفان آمده اینکه: حقیقت واجب عبارت از وجود مطلق است، تمسّکشان به این است که: جایز نیست که عدم و یا معدوم باشد واین روشن است، و نیز ماهیتِ موجود به‌واسطهٔ وجود و یا با وجود ـ چه از جهت تعلیل و یا تقیید ـ نمی‌باشد، زیرا در این امر احتیاج و ترکیب است، پس مشخّص است که وجود می‌باشد، ولی وجود خاص نمی‌باشد، برای اینکه اگر با مطلق اعتبار شود مرکب است و یا مجردِ معروض، که در آن‌صورت محتاج است، ضرورتِ احتیاج مقیّد به مطلق، و ضرورت اینکه از برخاستن آن، برخاستن تمام وجود لازم می‌آید.

این سخن آنان در واقع منتهی به این می‌شود که: وجود واجب غیر موجود است و

اینکه هرموجودی ـ حتی کثافات و پلیدی‌ها ـ واجب هستند، خداوند از آنچه ستمکاران گویند بسی برتر است، برای اینکه وجود مطلق مفهومی کلی از معقولات ثانوی است که در خارج تحقق و ثبوت ندارد، و شکی هم در تکثر و بسیاری موجودات که افراد آن (وجود مطلق مفهومی) هستند نیست، و آنچه از احتیاج خاص به عام پنداشته‌اند باطل بوده و بلکه کار برعکس می‌باشد، زیرا عام را تحققی جز در ضمن خاص نیست، آری! اگر عام، ذاتی برای خاص باشد، در تقوّمش ـ در عقل نه در عین و خارج ـ نیاز بدو دارد، ولی اگر عارض باشد، خیر.

اما اینکه گفته‌اند: از برخاستن آن برخاستن تمام وجود ـ حتی وجود واجب ـ لازم می‌آید، پس عدمش ممتنع است و هرچه که عدمش ممتنع باشد واجب است، این مغالطه‌ایست که منشأ آن فرق نگذاردن بین آنچه بالذات است و آنچه بالعرض می‌باشد، زیرا وجوب از آن جهت لازم می‌آید که امتناع عدم به ذات خودش باشد و این ممنوع است، بلکه برخاستنش مستلزم برخاستن برخی از افرادش که واجب است می‌شود، مانند دیگر لوازم واجب، مانند شیئیّت و علّیت و عالمیّت و غیراینها.

اگر گفته شود: بلکه به ذات خود امتناع دارد، به‌واسطهٔ امتناع اتصاف شئی به نقیض خود.

گوییم: ممتنع بودن اتصاف شئی به نقیض خود به‌معنی حمل کردنش است برآن به «مواطاة» مانند اینکه وجود، عدم است، نه به اشتقاق، مثل اینکه گوییم: وجود معدوم است، در حالی که حکما براین مطلب اتفاق نظر دارند که وجودِ مطلقِ عام از معقولات ثانوی و از اموری است که در اعیان تحقق و ثبوتی ندارد.

حالِ وجود را بنگر که از جهت اختلاف خردمندان در آن ـ پس از آنکه اتفاق‌نظر دارند که ظاهرترین اشیاء و شناساترینشان در نزد عقل است ـ چه شگفت‌آور است؟

از آن جمله: اختلافشان در این است که کلی و یاجزئی؟ گفته شده: جزئی حقیقی است که مطلقا در آن تعدّی نیست، بلکه تعددّ در موجودات ـ به‌واسطهٔ اضافه و نسبتها بدان ـ می‌باشد.

حقیقت آنکه موجود ـ از آنروی که موجود است ـ کلّی (ولی عام بدیهی) بوده و موجودات، افراد آن و حصص و بخش‌هایی برای حقیقت وجوداند، به این اعتبار که تشخصّات آنها زائد بر حقیقت آنها که مشترک بین آنها بوده و از جهت حصول به‌ذات

خود، در آنها متفاوت است نمی‌باشد، و حقیقت وجود نه کلی است و نه جزئی و نه عام است و نه خاص، اگرچه مشترک بین موجودات می‌باشد، و این بسیار شگفت‌انگیز است‌که جز استواران در علم کس دیگر آنرا نمی‌داند.

و از آن‌جمله: اختلافشان در این است که آیا (وجود) واجب است و یا ممکن؟ گروه زیادی از پسینیان بر این رفته‌اند که مفهومِ وجود واجب است، و این گمراهی بسیار دوری است.

و از آن‌جمله: اختلافشان در این است که آیا (وجود) عرض است و یا جوهر و یا اینکه نه عرض است و نه جوهر، چون آن‌دو از اقسام موجوداند، و وجود موجود نمی‌باشد، گفته شده که این (نظر) درست است، در سخن شیخ‌الرئیس (ابن‌سینا) و پیروانش ظاهراً اشاره دارد که (وجود) عرض است، و این بسیار بعید است، برای اینکه عرض چیزی است که قائم به نفس خودش و بلکه به محل خودش هم که در تقوّمش از آن بی‌نیاز است نمی‌باشد، چون بی‌نیازی شئی در تقوّم و تحققش از وجود، قابل تصور نیست، و نزد من حقیقت ـ همان‌گونه که گفته شد ـ این است که: وجود جوهر به‌نفس جوهریت آن چیز است و وجود عرض هم همین‌طور عرض است (به عرضیّت آن‌چیز) چون با آنها اتحاد دارد، و چون حقیقت آن (وجود) در نفس آنها اعتبار گردد، به این اعتبار، تحت هیچ‌یک از مقولات (ده‌گانه) مندرج نمی‌باشد، چون نه جنسی دارد و نه فصلی، زیرا بسیط الحقیقت است، و نه ماهیّتی کلّی دارد تاآنکه در وجودش نیاز به عوارض مشخّص و معیّنی داشته باشد، و نه کلی است و نه جزئی، بلکه وجودات عبارت از حقایقی هستند که به‌ذات خودشان متشخّص و ممتاز، و به‌نفس حقیقتشان متفاوت، و در مفهوم موجودیّت عام که از امور اعتباری است مشترک‌اند و پیش از این در این باره سخن گفته شد.

و از آن‌جمله: اختلافشان در این است‌که آن (وجود) موجود است یا موجود نیست، گفته شده: آن به‌وجودی که نفس خودش است موجود است، بنابراین تسلسل بردار نیست، و باز گفته شده: بلکه اعتباری است و تحققی در اعیان ندارد؛ و باز هم گفته شده: نه موجود است و نه معدوم، و حقیقت آنکه عام، اعتباری است وجود و دارای‌افراد حقیقی می‌باشد.

از آن جمله: اختلافشان در این است‌که: وجودات خاص نفس ماهیات‌اند یا زائد برآنها هستند؟ حقیقت آنکه: آن (وجود) در واقع نفس ماهیات ممکنی است و به‌حسب برخی از اعتبارات، غیرآنها در ذهن می‌باشد.

و از آن‌جمله: اختلافشان در این است‌که: لفظ وجود، مشترک بین مفهومات مختلف است، یا به‌گونهٔ متواطئی است‌که به یک معنی ـ بدون تفاوتی در آن ـ بر موجودات واقع می‌گردد، و به‌صورت مشکک است که به یک معنی بر تمامی موجودات ـ که عبارت از مفهوم کون است واقع می‌گردد ـ ولی نه به‌گونهٔ برابر و مساوی ـ و این همان حق و درست واقعی می‌باشد.

و از آن‌جمله: اختلافشان در این است که وجود ـ خواه حقیقی باشد و یا انتزاعی ـ در مفهومِ موجود معتبر است؟ و قیام مبدأ به چیزی، خواه حقیقی باشد و خواه مجاز، شرط در موضوع بودنش برای حکم بر آنکه آیا موجود است یا نه می‌باشد؟ بلکه موجود، مفهوم بسیطی است ـ بدون دخول مبدأ در آن و مبدأ را هیچ تحقق و ثبوتی، نه عینی و خارجی و نه ذهنی و نه قیام به موضوع ـ نه حقیقی و نه مجازی ـ نیست، بلکه موجودیت هرچیزی اتحادش می‌باشد با مفهوم مشتق ـ نه‌غیر این ـ و اوّلی حق و درستِ واقعی است که هیچ شبهه و شکی در آن نیست.

خلاصه و برگزیده‌ای عرشی [۱] (الهامی)

از آن‌چه که به گوشت خوانده شد روشن گشت که: حقیقت وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ غیر مقید به اطلاق و تقیید و کلیّت و جزئیّت و عموم و خصوص می‌باشد، نه واحد است به‌وحدت زائد بر آن و نه کثیر است و نه به تشخّصی که زائد برذاتش باشد متشخّص می‌باشد، همچنان که به‌زودی پرده از روی این راز برداشته و با توضیح بیشتری بیان خواهد شد، و مبهم هم نیست، بلکه در ذاتش جز تحصّل و فعلیّت و ظهور نمی‌باشد، بلکه این معانی امکانی و مفهومات کلّی و اوصاف اعتباری و صفات ذهنی به‌حسب مراتب و مقامات وجود بدان الحاق و الصاق می‌گردد، چنانکه خداوند فرموده: رفیع الدرجات،

۱. این مطالبی که در این برگزیده گفته شده، خلاصه و برگزیدهٔ تمام مطالبی است که از آغاز این مجلد تا اینجا بیان گردیده است، چنان‌که بر عارف تیزبین و دانا پنهان نیست. «سبزواری»

یعنی: بالا برندهٔ مرتبت‌ها است (۱۵ ـ غافر) بنابراین مطلق و مقید و کلی و جزئی و واحد و کثیر ـ بدون حصول تغییر و دگرگونی در ذات و حقیقتش ـ می‌گردد.

وجود، جوهر ـ مانند ماهیّات جوهری که نیازمند به‌وجودِ زائد و لوازم آن هستند ـ نمی‌باشد، و عرض هم نیست، برای اینکه موجودِ به این معنی که دارای وجودی زائد است نمی‌باشد، چه‌رسد که در موضوع باشد که در آن صورت تقدّم و پیش بودن شئی برنفس خودش لازم می‌آید، و نیز امری اعتباری نیست ـ همچنان که جورکنندگان پندارند ـ به‌جهت تحقق و ثبوتش در ذاتش ـ با عدم‌اعتبار کننده‌ای مرآنرا ـ چه رسد به اعتبار کردن آنان، و بودنِ حقیقت به‌شرط شرکت، امری عقلی، و بودنِ آن چه‌که از آن (حقیقت) ـ از موجودیت و کونِ مصدری ـ انتزاع پیدا می‌کند چیزی اعتباری، موجب آن نمی‌شود که حقیقت وجودی به‌حسب ذات و عینش این‌گونه باشد، و آن به‌حسب شمول و انبساط و احاطه‌اش بر ماهیّات، اعم اشیاء و فراگیر آنها است، تا جایی‌که عارضِ مفهومِ عدمِ مطلق و مضاف و قوه و استعداد و فقر و نیاز (که همگی سلبی است) و امثالِ آنها از مفهومات عدمی می‌گردد.

و به نور وجود است که عدم‌ها ـ برخی از برخ دیگر ـ در نزد عقل تمایز و جدایی پیدا می‌کنند، به‌گونه‌ای که برآنها حکم به امتناع بعضی از آنها و امکان بعض دیگر می‌شود، زیرا هرچه که وجودش ممکن باشد، عدمش هم ممکن است، و غیر اینها از احکام و اعتبارات، و آن (وجود) از جهت تحقق و انّیّت آشکارتر از هرچیزی است، تا جایی که گفته‌اند بدیهی است؛ و پنهان‌تر از هرچیزی ـ از جهت حقیقت و کُنه ـ است، و تا جایی که باز گفته‌اند: اعتباری محض است، با اینکه هیچ‌چیزی نه در عقل و نه در خارج ـ جز بدان ـ تحقق و ثبوت نمی‌یابد، پس به‌تمامی آنها به ذات خودش احاطه‌دارد و قوام اشیاء به‌اواست، برای اینکه اگر وجود نباشد، هیچ‌چیزی نه در عقل و نه در خارج نخواهد بود، بلکه خود عین تمام اشیاء می‌باشد، و همان وجود است که در مراتب خودش تجلّی کرده و به صور و حقایق آنها (ماهیّات) در علم و خارج ظاهر گردیده و به‌نام ماهیّت و اعیان ثابته نامیده می‌شود، و آنها [1] با دیگر صفات وجودی، در

۱. یعنی ماهیّات و اعیان ثابته‌ای که صور اسماء و صفات‌اند، و لوازم آنها با نفس اسماء و صفات در مرتبهٔ واحدیّت و مقام لاهوت از جهت وجود متحداند و به وجود مسمّا متحقق ـ اگرچه از نظر مفهوم مختلف‌اند ـ. «سبزواری»

عین (ذات) وجود مستهلک و فانی‌اند و جز در اعتبار عقلی مغایرتی بین آنها وجود ندارد، و صفات سلبی با آنکه بازگشت به عدم دارند، باز از وجهی بازگشت به وجود دارند.

وجود مطلقا، تقسیم و تجزیه‌پذیری را به‌واسطهٔ بسیط بودنش ـ چه از جهت خارج و چه از جهت عقل ـ نمی‌پذیرد، پس جنس و فصل ندارد، پس همان‌گونه که دانستی «حد» هم ندارد و حقیقتی است که تمام کمالات لازمهٔ اوست [1] و تمام صفات بدو قائم است، پس او به‌ذات خود حی و علیم و مرید و قادر و سمیع و بصیر و متکلم است،نه به‌واسطهٔ چیز دیگری، تمام کمالات اشیاء به‌واسطهٔ او ملحق به‌اشیاء می‌شود، بلکه همان وجود است‌که به‌واسطهٔ تجلی و تحوّل و دگرگونیش در صورتهای گوناگون، به صور آن کمالات ظاهر شده و تابع ذات (اشیاء) می‌گردد (یعنی احاطهٔ قیومیه و تقدم بالحق و تأخرِ بالحق دارد «نوری») چون آنها نیز وجودات خاص‌اند، و هر وجود خاص پائینی، در وجود غالب و بالائین بر خود مستهلک و فانی است و همگان، در احدیت وجود حق الهی مستهلک، و در قهر و غلبه و جلال و کبریای وی مضمحل و نابودند ـ همچنان که برهانش به‌زودی خواهد آمد ـ.

پس او واجب‌الوجود و حق‌سبحان و تعالی است که به‌ذات خویش ثابت و پاینده است و پایدار دارندهٔ غیرخودش است؛ موصوف به اسماء الهی و منعوت به نعوت ربانی است که به زبان انبیاء و اولیاء که خلایقش را به ذات او می‌خوانند خبر داده که او با هویّتش با هرچیزی هست ـ نه با داخل بودن در آن چیز و یا بیرون بودن از آن چیز [2] ـ و نیز به حقیقتش غیر هر چیز است ـ نه به جدا بودن و مزایلت از آن‌چیز، و ایجاد کردنش مر اشیاء را عبارت است از پنهان شدن او در آنها، همراه با آشکار کردن آنها [3]،

۱. لزوم به‌اعتبار مفاهیم اسماء و صفات است، و اما به‌اعتبار تحقق، عین آن‌است و در الهیات تحقیق این معنی آمده که حیات و علم و اراده و قدرت و غیراین‌ها از کمالات، هرجاکه وجود است می‌گردند و بازگشت به او داشته و متحد با اویند. «سبزواری»

۲. اشاره به سخن امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام دارد که فرمود: داخل در اشیاء است نه به امتزاج و بیرون از اشیاء است نه به دوری، داخل اشیاء است نه مانند دخول چیزی در چیزی، و بیرون از اشیاء است نه مانند بیرون بودن چیزی از چیزی، پس دوری، دوری صفت است نه دوری به معنی جدا بودن. «نوری»

۳. زیرا مراتب تعینات کلی شش است: احدیت و واحدیت و جبروت و ملکوت وناسوت و کون‌جامع، پس زمانِ پنهان ماندن نورش شش روز می‌باشد، چنان‌که فرمود: خلق‌السموات والارض فی ستّة ایام «سبزواری»

و نابود کردن آنها در قیامت کُبرا عبارت است از ظهورش به وحدت خود، و قهر و غلبه‌اش مر آنها را به محو کردن تعین و جهات آنها [۱] و متلاشی ساختن آنها، چنان‌که فرمود: لمن‌الملک الیوم لله الواحدالقهار، یعنی: سلطنت امروز که‌راست؟ خداوند یگانه چیره راست (۱۶ ـ غافر) و: کلّ شئی هالک الا وجهه، یعنی: هر چیز جز وجه وی فانی است (۸۸ ـ قصص) و در قیامت صُغرا تحوّل و دگرگونیش از عالم شهادت است به عالم غیب.

پس همان‌گونه که وجود تعینات خلقی به‌واسطهٔ تجلیات الهی در مراتب کثرت است، همین‌طور نابود شدن آنها هم به‌واسطهٔ تجلیات ذاتی در مراتب وحدت است، پس ماهیّات صور کمالات و مظاهر اسماء و صفات اویند که نخست در علم و سپس در عین و خارج [۲] ظاهر شده‌اند، و کثرت اسماء و تعدّد صفات و تفصیل آنها اشکالی در وحدت حقیقی و کمالات سرمدی و دایم او وارد نمی‌سازد ـ همچنان که بیانش به‌زودی با خواست الهی خواهد آمد.

۱. شیخ صدوق ـ طاب ثراه ـ در رسالهٔ اعتقادات گوید: اعتقاد ما در نفوس و ارواح این است که باقی و جاودانند، برخی از آنها در نعمت و خوشی و برخی دیگرشان در عذاب‌اند تا آنکه هنگام رستاخیز به بدنهایشان باز گردند. گویم: این منافی محو و نابود کردن خداوند مر اشیاء را در نفخه اوّلی نیست، یعنی پنهان شدن آنها هنگام تابش نور وحدت، و نابود شدنشان هنگام ظهور نور وحدت، واین از مسائل پیچیدهٔ الهی است و آن‌چه از ظاهرش به‌نظر می‌رسد نیست. «نوری»

۲. یعنی تفصیلی، ولی در علم اجمالی، وجودشان در آن درنوردیده، شده نه اسمی دارند و نه رسمی، به این مطلب عارف جامی اشاره‌ای دارد و گوید:

بود اعیان جهان بی‌چند و چون ز امتیاز علمی و عینی مصون

نی به لوح علمشان نقش ثبوت نی ز فیض خوان هستی خورده قوت «سبزواری»

منهج سوّم

در اشاره به نشأه و گونهٔ دیگری از وجود، غیر این گونهٔ مشهود و آنچه بدان ارتباط و بستگی دارد و در آن فصل‌هایی است

فصل اوّل

در اثبات وجود ذهنی و ظهور ظلی و سایه‌وار

حکما ـ برعکس گروه کمی از اهل ظاهر ـ متّفق‌اند که اشیاء را غیر از این‌گونهٔ وجود ظاهری و ظهور آشکارا برای هریک از مردمان، وجود و یا ظهور دیگری هست که از آن تعبیر به وجود ذهنی می‌شود، و مظهر و بلکه مُظهر (آشکارکننده) [1] آن مدارک عقلی و مشاعر حسّی می باشند.

مقدمه

نخست آنکه: ممکنات را ــ همان‌گونه که دانستی ــ ماهیّت و وجودی است، و به‌زودی نیز با برهان، آنچه که تو را بر آن آگاهی دادیم خواهی دانست و نزدیک باشد که از تسلیم شدگان بر این امر باشی ـ اگر تیزهوشی و فطانتت را در کارگیری ـ که: اثر فاعل و آنچه که نخست و بالذات بر آن مترتّب است گونه‌ای از گونه‌های وجود شئی است نه ماهیّت آن شئی، چون آن (ماهیت) از جعل و تحصیل و فعل و تکمیل بی‌نیاز

۱. این برمبنای آراء اوست قدس سره که قایل است: نفس، خلاّق صوراست و آشکارکنندهٔ آنها از خفاگاههای غیب خود به مقامات ظهور خود. «سبزواری»

است، نه به‌واسطهٔ وجوب و شدت فعلیّتش، بلکه به‌واسطهٔ نقصان زیادش و پنهان بودنش و نهایت ضعف و پوشیدگیش، ولی وجود ـ همان‌گونه که پیش از این اشاره شد ـ از لحاظ شدت و ضعف و کمال و نقص متفاوت است، و هرچه که وجود، قوی‌تر و کامل‌تر باشد، آثار مترتّب برآن بیشتر است، زیرا وجود، به‌ذات خود مبدأ و کانون اثر است، و گاهی برای یک ماهیّت و یک مفهوم، گونه‌های مختلف از وجود و ظهور و شکل‌های گوناگون از کون و حصول است که برخی از آنها قوی‌تر از برخ دیگرانند و بربعضی از آنها آثار و خواصّی مترتّب می‌شود که‌بر دیگری نمی‌شود.

پس همان‌گونه که جوهر، یک معنی و یک ماهیّت دارد، گاهی مستقل و به‌نفس خود و جدای از ماده و دور از کون و فساد و تغییر و دگرگونی، و فعّال و ثابت ـ مانند عقول مفارق بر مراتب خودشان ـ پدید می‌آید و گاه‌دیگر نیازمند به ماده و جفت با آن و منفعل ازغیر ـ متحرک و ساکن و کاین و فاسد مانند صور نوعی بر تفاوت طبقات و مراتبشان در ضعف و فقر پدید می‌آید، همچنین گونهٔ دیگری دارد، یعنی دارای وجودی است که از دوگونهٔ گفته شده ضعیف‌تر است، به‌طوری که نه فاعل است و نه منفعل و نه متحرک و نه ساکن، مانند صورتهایی که انسان توهم می‌کند، یعنی از آن حیث که بودنشان این‌گونه (ذهنی) است.

دوّم اینکه: خداوند متعال نفس انسانی را به‌گونه‌ای آفریده که قدرت و توانایی ایجاد صورموجودات مجرّد و مادّی را دارد، چون از سنخ (نوع) ملکوت و جهان قدرت و سطوت و غلبه است، و ملکوتیان را قدرت و توانایی برابداع صورعقلی که قائم به‌ذات خود باشند، و ایجاد صورکونی که قائم به مواد باشند هست، و هرصورتی‌که از فاعل صادر شود، آن صورت برای فاعل حاصل است، بلکه حصول آن صورت در نفس خودش، نفس حصولش است برای فاعلش، و از شرط حصول چیزی برای چیزی آن است که حالّ (فرود آمده) [illegible] آن‌چیز و وصف آن‌چیز باشد، و بسا می‌شود که چیزی برای چیزی ـ بدون قیامش [illegible] نه‌ای از حلول و وصفیّت ـ حاصل باشد.

همچنان که صور تمام موجودات برای باری‌تعالی حاصل است حصولی شدیدتر از حصول آن صور برای خودشان و یا برای قابلشان، همچنان‌که در مباحث علم‌خواهی دانست، و قیام آنها به خداوند متعال قیام حلولی صفتی نیست، و هر صورتی که برای

موجود مجرد از ماده ـ به هر گونه‌ای که باشد ـ حاصل است، آن صورت ملاک عالمیّت آن مجرّد است بدان، خواه قائم به ذات خودش باشد و یا نباشد، و ملاک عالِم بودن چیزی به چیزی، حصول صورت آن‌چیز است برای آن چیز، خواه صورت عین شئی عالِم باشد، که در این صورت حصول آن (صورت) حصول آن (شئی) است، مانند علم نفس به‌ذات خود، و یا غیر آن باشد، در این صورت حصول آن (صورت) یا در آن (شئی) است ـ این در صورتی است که شئی قابل آن (صورت) باشد ـ و یا از آن (شئی) است ـ این در صورتی است که فاعِل آن (صورت) باشد ـ پس حصول، برای شئی مجرّد که عبارت از عالمیّت است، اعم و فراگیرتر از حصول نفس خود و یا حصول در آن و یا حصول برای آن است.

پس نفس انسانی در ذات خودش، عالَم خاصِ خودش را ـ از جواهر و اعراضِ مفارق و مادی و افلاکِ متحرک و ساکن و عناصر و مرکبات و دیگر حقایق ـ دارد که‌آنها را به‌نفس حصولشان برای نفس ـ نه به‌واسطهٔ حصولات دیگر ـ مشاهده می‌کند، چون اگر به‌واسطهٔ حصولات دیگر مشاهده می‌کرد تسلسل پیدا می‌گشت، این بدان جهت است که خداوند متعال آفرینندهٔ موجودات مُبدَع و کاین است [1]، و نفس انسانی را مثالی برای ذات و صفات وافعال خویش آفریده است، زیرا خداوند منزّه از مِثل و مانند است نه از مِثال، بنابراین نفس را از جهت ذات و صفات و افعال، مِثالی برای خویش آفریده، تا آنکه شناخت آن، نردبانی برای شناخت خودش باشد، لذا ذاتش را مجرد از اکوان و مکانها و جهات و حدود قرار داد، و آن (نفس) را دارای قدرت و علم و اراده و حیات و شنوایی و بینایی گردانید، جز آنکه نفس، اگرچه از نوع ملکوت و جهان قدرت و کانون عظمت و غلبه است، ولی از جهت وجود و قوام ضعیف است،

۱. ابداع عبارت است از ایجاد چیزی بدون پیش بودن ماده و مدّت، مانند ایجاد حق‌تعالی مر عقول را که ابداع و آفرینش آنها بدون پیش بودن ماده و مدّت است، و آنچه که وجودش مسبوق به‌عدم باشد کاین است، و به‌طور کلّی اطلاق برموجودات جهان می‌شود، و گاهی بر محدثات به تنهایی اطلاق می‌شود ـ در مقابل مبدعات ـ و گاهی هم کاین، به موجودی که در مقابل فاسد است گفته می‌شود و کون و فساد از این باب است، پس ابداع عبارت از ایجاد شئی غیرمسبوق به عدم است و مقابل آن «صُنع» است که ایجاد شئی مسبوق به عدم می‌باشد، و موجوداتی که از صنع پدید آمده‌اند کاینات‌اند که کلمهٔ کاین اسم فاعل از کون است، یعنی موجود، و مقابل فاسد. «فرهنگ عقلی»

زیرا در مراتب نزول قرار گرفته و بین او و آفریننده‌اش وسایط بی‌شماری هست و فزونی وسایط بین شئی و کانون وجود، موجب ضعف قوت و وجودش می‌گردد.

از این روی آن‌چه برنفس مترتّب می‌شود و از افعال و آثار خاص از وی پدید می‌آید در نهایت ضعف وجودی است، بلکه وجودِ هرچه از صورتهای عقلی و خیالی که از نفس ـ به ذات خودش ـ پدید می‌آید، سایه و اشباحی است مر موجودات خارجی را که از حقّ تعالی صادر شده‌اند ـ اگرچه ماهیت در هردو وجود (عقلی و خارجی) محفوظ است ـ پس آثاری که بر آن مترتب است ـ به‌حسب وجودشان در خارج ـ بر آن دیگری مترتب نیست، مگر برای برخی از صاحبان مقامات و بلندپایگان که از جامهٔ بشریّت و حیوانیّت بیرون آمده‌اند، اینان به‌واسطهٔ شدت اتصالشان به جهان قدس و کرامت و کمال قوّتشان، توانایی ایجاد اموری را که موجود در خارج باشد داشته، به‌طوری که بر آن امور موجودِ در خارج آثار مترتب باشد، و این وجود (عقلی) برای شئی که برآن آثاری مترتب نیست، به‌حسب این نوع از ظهور، صادر از نفس است و به نام وجود ذهنی و ظلّی (سایه‌وار) نامیده می‌شود، و آن دیگری که بر آن آثار مترتب است به نام وجود خارجی و عینی نامیده می‌شود،

و آنچه که این مطلب را یاری می‌دهد چیزی است که شیخ بزرگوار ـ محیی‌الدین عربی اَندُلُسی قدس سره ـ در کتاب فصوص الحکم [۱] گفته که: به‌واسطهٔ وهم هر انسانی در قوهٔ خیالش آنچه را که وجودی جز در آن (قوهٔخیال) نیست می‌آفریند، و این یک امر عمومی است که هر انسانی داراست، ولی عارف [۲]، به‌واسطهٔ همت خویش، چیزی را که دارای وجود است ـ خارج از محل همت (یعنی عالم خیال و موجود در اعیان خارجی) ـ می آفریند، و این همت پیوسته آن مخلوق را حفظ کرده و این حفظ کردن بر او سنگینی نمی‌کند، و هرگاه که برعارف غفلتی از حفظ آنچه که آفریده دست دهد، این مخلوق نابود می‌گردد، ولی عارف تمام مراتب [۳] را حفظ کرده و مطلقا

۱. صفحه ۱۹۶ شرح فصوص قیصری ـ فص اسحقی ـ چاپ سنگی. ۲. عارف یا عارف به معنی عام ـ یعنی دانای به حقایق به‌گونهٔ تفصیل ـ است و یا عارف به معنی توانا و متصرف در وجود، و یا عارف به معنی جامع هر دو امر و دست یابنده به هر دو و ذوالریاستین می باشد، مراد در اینجا عارف به معنی دوّم و سوّم است. «سبزواری» ۳. یعنی مراتب پنج‌گانه از لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت و کون جامع (انسانی) و چون کون جامع انسانی نفسش ضابط و حافظ است، بَدَل او از مراتب مضبوط مترتّب غیبی که فوق عالم معانی و اعیان ثابته است می باشد. «سبزواری»

غفلت بر او وارد نمی‌گردد، بلکه ناگزیر از مرتبه‌ای است که آن مرتبه را مشاهده کند، و چون عارف به همّتش آفرید ـ آنچه را که آفریده ـ تا وی را این احاطه (یعنی ضبط تمام مراتب با عدم غفلت) باشد، آن مخلوق (عارف) به‌صورت خود در تمام مراتب ظاهر می‌شود و صورتها به‌گونه‌ای می‌گردند که برخی برخ دیگر را حفظ می‌کند، و چون عارف از مرتبه‌ای از مراتب و یا مراتب، غافل گشت ـ در حالی که مرتبه‌ای از مراتب را شهود می‌کند و آنچه از صور را که در آن مرتبه آفریده حفظ می‌کند ـ تمام‌صور ـ به‌واسطهٔ حفظ او مر آن یک صورت را در مرتبه‌ای که از آن مرتبه غفلت ندارد ـ حفظ می‌گردند، زیرا غفلت نه در عموم (خلایق) و نه درخصوص (یعنی خواص خلایق) عمومیت ندارد، و من در اینجا رازی را [1] آشکار کردم که پیوسته اهل الله از آشکار شدن چنین رازی غیرت می‌ورزیدند.

و گوید: این مسأله را اهل کشف به من خبر دادند و هیچ‌کس سطری در هیچ‌کتابی ـ نه من و نه غیرمن ـ تاکنون ننوشته است، و اکنون جز در این کتاب نخواهی یافت، قدر این را بدان که گوهر زمان و یگانهٔ روزگار است، برتو باد که از آن غافل نباشی، برای اینکه این مرتبه‌ای که برای تو حضور در آن مرتبه، با صورتی که همانند آن است باقی می‌ماند، مانند کتابی است که خداوند درباره‌اش فرموده: مافرطنافی الکتاب من شئی، یعنی ما در کتاب از هیچ‌چیز فروگذار نکردیم (۳۸ ـ انعام) پس آن (کتاب) جامعِ واقع و غیرواقع (تا ابد) است، و معنی آنچه را که ما بیان می‌داریم جزکسی که در نفس خودش قرآن باشد نمی‌داند، برای اینکه بندهٔ تقوا پیشه را خداوند برایش فرقانی (نوری که بین حق و باطل را جدا کند) قرار می‌دهد؛ پایان سخن او.

شکی نیست که این سخن تأییدی است بزرگ مر آنچه را که ما در مقام بیانش بودیم، و با اشتمالش بر فوایدی فراوان، یاری‌کنندهٔ قوی ـ و بسیار قوی ـ می‌باشد که به‌زودی بر تحقیق و تفصیل آن در مباحث نفس ـ با خواست الهی ـ آگاهی خواهی

۱. نباید از اسناد خلق به مخلوق (عارف) وحشت کنی، زیرا حق سبحانه و تعالی است که آن همت را در این مظهر (عارف) آفریده، نه غیر او، جز آنکه در این موقع خلق، از مقام تفصیلی او (حق متعال به‌واسطهٔ انسان کامل) ظاهر می‌گردد، همچنان که از مقام جمعی او ـ تعالی ـ ظاهر می‌گردد، و از اینجا راز بیان الهی که: فتبارک الله احسن الخالقین، یعنی بزرگ است خداوند یکتا که بهترین آفریدگان است (۱۴ ـ مؤمنون) روشن می‌گردد. «شرح قیصری»

یافت، آنچه را که به‌طور مقدمه برایت بیان داشتیم محکم بچسب تا در مباحث وجود ذهنی و اشکالاتی که بر آن وارد است ترا فایده رساند.

۲
فصلی
در بیان دلایلی چند در اثبات آن (وجود ذهنی) و آنرا نیز راههایی چند است:

راه نخست آنکه: ما گاهی معدومِ خارجی و بلکه ممتنع را ـ مانند شریک باری تعالی و اجتماع دو نقیض و جوهر فرد ـ تصور می‌کنیم، به‌طوریکه در ذهن، از دیگر معدوم‌ها متمیّز و جدایند، در حالیکه تمّیز و جدا کردن معدومِ صِرف، ضرورتاً ممتنع است، پس ناگزیر از گونه‌ای از وجود هست و چون در خارج ـ از جهت فرض و بیان ـ نیست، پس در ذهن است.

و بدین مطلب اعتراض شده که: جایز نیست که علم، به‌واسطهٔ معدوم حصول پیدا کند، زیرا علم ـ همچنان که گفتیم ـ عبارت است از صورتهایِ حاصلِ از شئی، پس صورت معدوم، یا مطابق آن است، در این‌صورت لازم است که معدوم ـ و به‌ویژه ممتنع ـ دارای ذاتی خارجی باشد که صورت ذهنیش با آن مطابقت داشته باشد، در حالیکه معدوم را ذاتی نیست، و یا اینکه مطابق آن نیست، بنابراین برای ما علم به معدوم حصول پیدا نمی‌کند، زیرا علم عبارت است از صورتی که با معلوم مطابقت داشته باشد.

و از این اعتراض جواب داده شده که: مراد از حصولِ صورت این نیست که در ذهن، شبح و هیئت و مثالی برای آن (شئی) حاصل می‌گردد که در واقع حکایت‌کنندهٔ از امری عینی که مغایر با آن است باشد، بلکه مراد از صورت ذهنی، همان حقیقت معلوم است ـ از حیث ظهور سایه وارش ـ که بدان، اثری را که مقصود و مراد از آن است بر آن مترتّب نمی‌گردد، پس علمِ به معدوم امکان‌پذیر نیست، جز به اینکه در ذهن ما مفهومی که ثابت در خارج نیست حصول پیدا کند، پس تردیدی در اینکه این‌صورت با معدوم مطابقت دارد و یا ندارد، باقی نمی‌ماند و چیزی از دو محذور و اشکال لازم نمی‌آید، چون چیزی که صورت نامیده شده به‌عینه در خارج معدوم است.

این بنابر رأی و نظر محققان بود، اما بنابر نظر آن‌کس که قایل است: حاصل در ذهن، شبح و هیئت معلوم است نه حقیقتش؛ گفته شده: علم به چیزی عبارت است از حصول شبح و مثالی در ذهن، پس اگر با آن مطابقت داشت، آن علم به موجود است، وگرنه علم به معدوم است، پس صورت معدوم، بالفعل با آن مطابقت ندارد، چون آن را نه ذاتی است که دارای عینیّت باشد و نه با آن مطابقت داشته باشد ـ مگر به‌حسب تقدیر ـ یعنی اگر آنرا وجودی باشد، این‌صورت با آن مطابقت دارد، و علمِ به معدوم عبارت است از حصول شبحی که بالفعل با آن مطابقت نداشته باشد.

این‌طور گفته شده، و این وافی به مقصود نیست، زیرا کسی‌را رسد که گوید: این جواب در روند معدوم‌هایی است که حقایقی جز اینکه معدوم‌اند ندارند، ولی اگر معدومِ مطلق را ـ از آن‌روی که معدوم مطلق است ـ تصور کردیم، لازم می‌آید که در این سخن که گفته‌اید: مراد از صورت ذهنی، حقیقت معلوم است از حیث وجود ذهنی و ظهور ظلی و سایه‌وار آن، تناقض باشد، زیرا معدوم ـ از آن‌روی که معدوم است ـ مطلقا دارای وجود نیست، و پنهان ـ از آن‌روی که پنهان است ـ مطلقا دارای ظهور نیست، و این درواقع، بازگشت به اشکال مشهور مجهول مطلق دارد [1]، و دفع آن به زودی ـ با خواست الهی ـ در آنچه که ترا بهره رساند خواهد آمد.

راه دوم اینکه: ما به احکام ثبوتی صادق، حکم بر اشیائی می‌کنیم که اصلاً در خارج وجودی ندارند، و همین‌طور بر چیزهایی حکم می‌کنیم که وجود ندارند ولی ما در حکم، بر چیزی که از آن یافت شده بسنده نمی‌کنیم، بلکه حکمی می‌کنیم که شامل تمام افراد محقق (ثابت) و مقدَّر آن می‌باشد، مانند اینکه می‌گوییم: هر عنقایی پرنده است، و هر مثلّثی زاویه‌های سه‌گانه‌اش برابر با دو زاویهٔ قائمه (راست گوشه) است و صدق حکم ایجابی مستلزم وجود موضوعش می‌باشد ـ همچنان که غریزه و نهاد انسانی آنرا تصدیق دارد ـ و چون در این حکم، وجود عینی و خارجی برای موضوع کافی نیست، پی خواهیم برد که آنرا وجود دیگری هست که عبارت از وجود ذهنی می‌باشد، این آن چیزی بود که بیان و تقریر داشته‌اند.

۱. یعنی علم به معدوم، و تحقیق آن ـ به تحقیق حمل اوّلی ـ گذشت، زیرا معدوم مطلق، ذاتاً معدوم مطلق است. «سبزواری»

بحث و سُخن در آن از چند وجه است:

نخست آنکه: شکی نیست که امثال این قضایا، فعلیِ خارجی نیست که معنی سُخنت که: هر عنقایی پرنده است این باشد که هر فردِ عنقا ـ اگر چه به‌حسب تقدیر باشد ـ بالفعل پرنده است، این چگونه می‌شود؟ هرکس که انکار وجود ذهنی می‌کند، صدق این حکم و امثال آنرا انکار دارد، بلکه آنها قضایایی حقیقی هستند که وجود موضوعات آنها مقَدَّر است، و معنای آن اینکه: هرچه (که مقَدَّر است) اگر وجود یابد و به چنین عنوانی متّصف باشد، آن چیز هرگاه وجود یابد، چنین محمولی برآن صدق می‌کند و حکم بدین‌گونه، جز وجود موضوع را ـ به‌حسب تقدیر ـ اقتضا ندارد، پس جایز است که آن وجود خارجی باشد، بنابراین وجود دیگری اصلاً ثابت نگشت.

اگر این سخن تمام باشد از آن لازم می‌آید که هنگام حکم در ذهن ما، تمام افراد مقدّر نامتناهی ـ برای امثال این عنوانها به‌گونهٔ تفصیل ـ وجود داشته باشد، زیرا هنگامی که گفتیم: هر مثلّثی این‌گونه است، در ذهن ما تمام مثلّث‌های مقدّر ـ به‌گونهٔ تفصیل ـ وجود می‌یابد، زیرا بنابر نظریهٔ متأخران: حکم در (قضیهٔ) محصوره برذات افراد است، لذا به‌جهت صدق آن (قضیه) وجود افراد لازم می‌آید نه وجود عنوان، و اگر بنابر روش تحقیق گوییم: حکم شدهٔ برآن در محصوره، همان عنوان است ولی فرق بین آن و (قضیه) طبیعیه این است که حکم در آن، به‌گونه‌ای است که جاری در افراد می‌شود ـ برعکس طبیعیه ـ اشکال حل می‌شود، ولی بنابر آن (نظریهٔ متأخران)، بسنده کردن بر عقدهایی لازم می‌آید که موضاعات آنها اصلاً وجود عینی ندارند، وگرنه هرکسی را رسد که گوید: طبایع به‌وجود افراد موجوداند، و چون برای موضوع فردی عینی باشد، عنوان، به‌وجود آن (موضوع) پدید می‌آید، پس به این اعتبار، برآن حکم می‌شود.

اگر گفته شود: ما موضوع را در محصوره، به‌گونهٔ مشخص جزئی نمی‌گیریم تا اینکه حکم ـ در اینکه گوییم: هر انسانی چنین و چنان است ـ بر انسان موجود به وجود جزئی مشخص باشد، بلکه به‌گونه‌ای می‌گیریم که قبول اشتراک بین افراد فراوانی کند، پس او به‌این اعتبار، ضرورتاً موجود در خارج نمی‌باشد.

گفته شده: هم‌چنان‌که موجود خارجی مشخص است و قبول اشتراک نمی‌نماید، همچنین موجود ذهنی هم دارای تعیّنی است که فرض اشتراکش را با آن تعیّن مانع

می‌آید ـ یعنی از روی ضرورت ـ که وجود، عارض مبهم ـ از آن‌جهت که مبهم است ـ نمی‌شود، نهایت کار اینکه عقل وجود ذهنی را ـ از آن‌جهت که ذهنی است ـ با قطع نظر از تعیّنش ملاحظه می‌کند، پس همان‌گونه که جایز است موجود ذهنی متعیّن، به‌حسب وجود ذهنی ـ از آن حیث که وجود ذهنی است ـ ملاحظه شود، دربارهٔ وجود عینی هم این نیز جایز است.

برای نفی آن ناگزیر از دلایلی چند است، و حقیقت آنکه: مأخوذ به‌گونهٔ اشتراک، تحققّش جز در عقل نمی‌باشد، ولی با عدم اعتبار تحققش در آن (عقل) می‌باشد، و به‌زودی باخواست الهی تحقیق این مطلب خواهد آمد.

سوم اینکه: ما شخصی را تصور می‌کنیم که موجود است و بر او به حکم خارجی حکم می‌کنیم، همچنان که برجسمی که نابود شده حکم می‌کنیم که سخت و سنگین و متحرک بود، پس لازم می‌آید که صورت ذهنی آن و شخص خارجی از لحاظ عدد و شمار یکی باشد، زیرا این احکام، خاصِ شخص خارجی است، ولی به بداهت و آشکاری محال است.

برخی از آنان جواب این را برعهده گرفته و قائل به اتحاد آن دو ـ به واسطهٔ عدد ـ شده و گفته: اینکه شخص خارجی با تشخّص خارجی و تعیّن عینی و خارجیش در خیالها پدید می‌آید، جدّاً مطلبی فاسد و تباه است، برای اینکه یک ذات را جز یک وجود نمی‌باشد، زیرا وجود، یا برابر و همراه تشخص است و یا متحد با آن.

بلکه جواب این است که گفته شود: محمول خارجی هم مانند موضوع، دارای صورت ذهنی است که مطابق با امر عینی و خارجی و متحد با موضوع ذهنی می‌باشد، ولی موردنظر در قضیهٔ خارجی، حالِ موضوع و محمول به‌حسب وجود ذهنی آن دو نیست، بلکه حکایت حال آن دو است به‌حسب خارج، و هیچ مانعی ندارد که شئی، موجود در ذهن باشد و حکایت از امری خارجی که حاکی از آنست کند، چون منظور از حکایت، حالِ نفسِ حکایت نیست، بلکه حال شئی حکایت شوندهٔ از آن ـ به‌گونه‌ای که مطابقت با حکایت دارد ـ می باشد.

راه سوم اینکه: ما می‌توانیم از اشخاصی که دارای تعیّنات شخصی و یافصلی که در نوع و یا جنس با هم اشتراک دارند، یک معنی را اخذ کنیم که بر هریک از اشخاص

انطباق و برابری داشته باشد، به‌طوریکه جایز باشد که بر هریک از آنها گفته شود: این همان معنی ا نتزاع یافتهٔ کلی است، مثلاً جایز است که از اشخاصِ انسانِ متفرقّه مختلفهٔ متباین و دور از هم، یک معنی را انتزاع کنی که در آن اشتراک دارند، و آن انسان مطلقی است که بر بُزرگ و بر کوچک انطباق دارد، و حیوانِ عامی که محمول بر استر و درازگوش است، جامع تمام تعیّنات آنها که در حدّ ذات خود از عوارض مادی و پیوستگی با آنها مجرد و رهاست، و این معنی است که در خارج، واحد یافت نمی‌شود، وگرنه اتصاف یک امر به صفات متضاد و مخالف هم لازم می‌آمد، و آنها تعینات متباین و لوازم آن (تعینات)اند که منافی هم‌اند، پس وجود آن فقط به‌شرط کثرت می‌باشد، و ماهم آنرا از آن حیث که یک معنی است ملاحظه کرده‌ایم، پس آن به این اعتبار در خارج یافت نمی‌شود، پس وجودش از این جهت تنها در عقل است و بس.

اگر گویی: نزد محقّقان از حکما ثابت است که اجناس و انواع و خلاصه، حقایق اصیل ـ نه امور اعتباری ـ دارای وجودِ در اعیان‌اند، چون آنان تصریح دارند به اینکه معروض‌ها مفهوم کلی‌اند و نوع و جنس، از حقایق (اصیل) ـ که عبارت از معقولات‌اند و نسبت به آن عوارضی که معقولات ثانوی می‌نامند (به معقول بودن) سزاوارتراند ـ اموری موجودِ در خارج‌اند، پس بنا به نظر آنان لازم می‌آید که در وجود، یک انسانیّت باشد که آن به‌عینه جفت عوارضی باشد که بدان عوارض ـ شخص «زید» و شخص «عمرو» و غیر این دو از مردمان ـ قائم باشند، و آن (انسانیت) به اعتبار هریک از این عوارض، غیرآنست که با عارض دیگری است، و به نفس خود تغییرپذیر نیست، و چون شخصی از این اشخاص (انسانیت) نابود گردد، فقط اعراضی که اختصاص بدین شخص دارند از آن (انسانیت) جدا می‌گردند، ولی عین آن انسانیت باقی مانده و تباه نمی‌گردد و تنها جفت بودن آن بااین اعراض تباه می‌گردد، و آن (انسانیت) یک ذات است که به‌عینه با اعراض فراوان و تعیّنات گوناگون جفت بوده که با اعراض هر شخصِ انسانی آن شخص می‌گردد، و حال در حقیقت حیوان هم با قیاس به قیدها و فصل‌های متباین و دور از هم این‌گونه‌است، بنابراین نیازی به قایل بودن وجود آن در گونهٔ دیگری از وجود که به نام وجود ذهنی نامیده می‌شود نیست.

گوییم: این اشتباهی است که برخی کرده‌اند و منشأ آن غفلت از رعایت حیثیات و

کوتاهی در جانب اعتبارات است، زیرا قایل بودنشان به‌وجود طبایع نوعی و جنسی، معنایش این نیست که نوع، از آن روی که نوع است و یا جنس از آن‌روی که جنس است، و خلاصه کلی طبیعی از آن‌روی که کلی طبیعی است و یا معروض کلی از آن‌روی که معروض کلی و کلیّت است، دارای تحقق و ثبوت در خارج است، زیرا این چیزی است که هرکس، اگر کوچکترین آگاهی از فلسفه داشته باشد دهان بدین سخن نمی‌گشاید ـ چه رسد به بزرگان از حکما ـ آنان در کتاب‌ها و تعلیماتشان بیان داشته‌اند که: کلّی ـ از آن‌روی که کلّی است ـ دارای وجودی در خارج نیست.

وشیخ الرئیس (ابن‌سینا) رساله‌ای مخصوص در این باب دارد و در آن رساله برمردی که دارای ریش انبوه و سال فراوانی داشت و در شهر همدان بدو برخورد کرده بود تشنیع و بد گفته است.

گاهی پنداشته می‌شود که معنی وجود انواع و اجناس در اعیان عبارت ازاین است که یک ذات به‌عینه جفت با هریک از کثرت محصّلِ مختلف که مطابق با آنها و مشترک در آنها و امرِ موجودی در آنهاست می‌باشد و گوید: آیا به عقل انسان رسیده که پندارد این محل اختلاف بین حکماست، و این مرد هنگامی که شنید ایشان می‌گویند: اشخاص در حقیقتِ واحد و معنیِ واحدِ موجود با هم اشتراک دارند، تحصیل هدف و نظر آنان در استعمال لفظ «واحد» در این محل بر او دشوار آمده و پندارش بر این گمان پیشی گرفت که نظر ایشان این است که حقیقت واحد و معنیِ کلی به‌صفت وحدت و کلیّت، در اعیان واقع است، در حالی که این پنداری فاسد و تباه است.

آری! معنیِ «واحد» و «مشترک» و «کلّی» و «عام» و «نوع» و «جنس» و جز اینها از لواحق، گاهی در اعیان یافت می‌شود، ولی نه به این اعتبارات، زیرا حقیقت انسان مثلاً از آن‌روی که انسان است، موجود در اعیان است و رنگ‌پذیر به وجود، نه از حیث نوعیّتش و اشتراک کثرت در او، بلکه از حیث طبیعت و ماهیّتش، در حالی که فرض شده عموم ـ در موضعی که در آنجا سزاوارست بدان حقیقت الحاق گردد ـ الحاق بدان شده است، و آن ذهن است نه خارج.

و شیخ (ابن‌سینا) در دیگر کتابهایش تصریح دارد که: انسانیتِ موجود، به‌واسطهٔ عدد و شمار کثیر است و یک ذات نیست، همین‌طور حیوانیت، کثرتی نیست که به

اعتبار اضافات و نسبت‌های مختلف باشد، بلکه ذات انسانی که جفت و هم بسته به‌خواص «زید» است، غیر ذات انسانی هم بسته به‌خواص «عمرو» می‌باشد، زیرا آن دو، دو انسانیّت‌اند: انسانیتی که جفت خواص «زید» است و انسانیتی که جفت خواص «عمرو» است، غیریّت و مباینتی به اعتبار جفت بودن نیست تا آن‌که یک حیوانیّت، جفت با فصول مقابل هم گردد.

اگر گویی: همچنان که موجود خارجی مشخص است و اشتراک پذیر نیست، همین‌طور موجود ذهنی‌هم مشخص است، نه اشتراک‌پذیر است و نه منطبق بر افراد کثیر می‌شود، زیرا منطبق بر افراد بسیار فقط ماهیت ـ از آن‌روی که نه موجود است و نه معدوم ـ می‌باشد و آن نیز در خارج موجود است، پس دلیل تمام نیست [۱].

گویم: مراد این نیست که انسانِ موجودِ در ذهن ـ مثلاً ـ شخص نیست و با او آنچه که وی را از اشتراک مانع می‌شود نیست، بلکه مراد این است که ما می‌توانیم معنی انسانی را که منطبق با افراد کثیر است تصور کرده و نزد عقل هم همین‌گونه حاضرش داریم، به‌طور یقین مشخص است انسانی که این‌گونه معلوم است ـ از آن روی که این‌گونه معلوم است ـ نه در خارج است و نه مطلقا متشخّص به تشخّص خارجی است.

و از اموری که دراین باب بینایی و استبصار می‌بخشد اینکه: ما اموری انتزاعی و صفاتی معدوم را در خارج تصور می‌کنیم و به‌واسطهٔ آنها حکم بر چیزهایی می‌کنیم، پس ناگزیر آنها (امور انتزاعی) دارای ثبوت و تحقق‌اند، پس ثبوت آنها یا در خارج است ـ که این محال می‌باشد ـ چون آنها امور اعتباری‌اند، پس موجود در ذهن‌اند و این همان مطلوب است.

و از عرشیّاتی که در این باب وارد شده اینکه: هر فاعلی که فعلی را انجام می‌دهد برای غایت و حکمتی است، و اگر بر فعلش از غایت و هدف، گونه‌ای از ثبوت مترتّب نبود، این فاعل هیچ فعلی را برای آن انجام نمی‌داد، و اگر آنرا تحقق و ثبوتی عینی در خارج باشد، تحصیل حاصل لازم می‌آید، پس ناگزیر باید دارای گونه‌ای از تقرّر و

۱. این درست است و همچنانکه گفتیم: محمول بر افراد کثیر، کلی طبیعی است که به‌واسطهٔ ابهامش با افراد خود متحد می‌باشد، با این همه دلیل ـ همانگونه که گفته ـ تمام است. «سبزواری»

ثبوت باشد، به‌طوری که بر آن (گونهٔ از تقرّر و ثبوت) آثارِ وی که بدان اختصاص دارد و از وی مطلوب و خواسته شده است مترتب نباشد، و این مراد از وجود ذهنی است.

و چیزی که ترا آگاهی به آنچه که ما در مقام بیانش هستیم می‌دهد اینکه: اشیاء وهمی و خیالی که در اعیان و خارج وجود ندارند، سبب تحریکات و اثرگذاری‌های خارجی‌اند ـ اگرچه آثار مخصوص و مطلوبِ آنها بر آنها مترتب نمی‌گردد ـ آیا نمی‌بینی که تخیّل تومرمشتهی لطیف و آرزوی مرغوبت چگونه در کالبدت چیزی را پدید می‌آورد؟ یعنی تخیّل تومر تُرشی را موجب می‌شود که پوست بدنت جمع شده و انفعال‌پذیری، و نیز اگر برای صورت خانه‌ای که می‌خواهی بسازی گونه‌ای از ثبوت نباشد، هیچ‌وقت سبب تحریک اعضایت نخواهد شد.

از برخی از پزشکان ماهر ـ در معالجهٔ بعضی از پادشاهان که به بیماری فلج دچار شده بود و از معالجه جسمانی او نااُمید شده بودند ـ حکایت شده که آن بیماری را با تدبیرات نفسانی و امور تصوّری که باعث شعله‌ور شدن حرارت غریزی است معالجه کرد به‌طوری که مادّه (فلج) دفع شد.

و برخی از نفوس هستند که در نیرو و شرافت به‌مرتبه‌ای رسیده‌اند که تصوّرات آنان از حیث وجود و ظهور چنان قوی شده که وجود آن تصوّرات جای وجود عینی و خارجی را گرفته به‌طوری که بیمار را شفا می‌دهند و اشرار را بیمار می‌سازند و عنصری را منقلب به عنصر دیگر می‌سازند، تا جائی که غیرآتش را آتش می‌سازند و یا اجسامی را که از حرکت دادنشان افراد نوع انسانی عاجز و ناتوانند، حرکت می‌دهند، تمام اینها سبب اهتزاز و جنبشی عِلوی و یاری و تأییدی ملکوتی و طرب و سروری معنوی می‌باشد [1].

اگر گویی: آنان خود تصریح کرده‌اند که طبایع را در افعال طبیعی خویش غایاتی است، پس اگر لازم باشد که برای این غایات گونه‌ای از وجود غیرعینی و خارجی

۱. چنانکه علی علیه‌اسلام فرمرد: من در دژخیبر را به‌نیروی ربانی برکندم نه به نیروی جسمانی، و جامی در کتاب سلسلة الذهب گوید:

قدرت و فعل حق از او زده سر — کنده بی خویشتن در از خیبر
خود چه خیبر که چنبر گردون — پیش آن‌دست و پنجه بود زبون «سبزواری»

باشد، لازم می‌آید که برای آن طبایع هم صاحبان ذهنی باشد که آگاهی به نتایج افعال آنها و نهایت حرکات آنها ـ با اینکه جِرمانی‌اند ـ داشته باشند.

گوییم: این سخنی است که خطیب رازی بر ردِّ فلاسفه گفته است، چون آنان قایل‌اند: طبایع بالا و پائین دارای غایاتی طبیعی و نهایاتی ذاتی‌اند و غایت، به ماهیت خود ـ به جهت فاعل بودن فاعل و استکمالش به آنچه که درخواست رسیدن به او را در فعلش دارد ـ علت است.

از این اشکال شارح محققِ مقاصد کتاب اشارات، جواب به التزام داده، یعنی آنها دارای شعور و آگاهی به‌مقتضا و غایت خود در فعلهای خویش هستند، نهایت آن که شعور آنها شعور ضعیفی است [۱]، و مؤید این مطلب نگرش در زنبوران مادهٔ عسل و تمایلشان به‌طرف برخی از نَرهای آن نوع است ـ اگرچه برخلاف آن جهت باشد ـ و هم‌چنین مشاهدهٔ تمایل ریشه‌های درختان به جانب آب در رودها و انحرافشان در بالا رفتن از دیوار و بیرون آوردن برگهای فراوان در بین میوه تا آنها را از انواع آفت و آسیب‌ها حفظ کنند و مغز آنها را چون سپر از حوادث نگهداری نمایند، ترا به آنچه بیان داشتیم راهنمایی می‌کند، در اینجا درخشش‌هایی نوری است که بیانش مناسب این مقام نیست، شاید به لطف و کرم الهی زمانی بیاید که آنچه را خداوند بیانش را مقدر فرموده گفته آید.

۱. حاصلش آنکه علم، مانند حیات و اراده و غیر اینها از صفات کمالیِ برابر وجود است، و هرجا می‌گردد با او می‌گردند ـ و بلکه عین آنند ـ و همان‌طور که طبایع را وجودی است، همین‌طور علم و حیات هم هست، اگرچه هردو ضعیف‌اند و هردو وجود ـ به‌واسطهٔ درآمیختنشان به قوه و عدم ـ چنانکه خداوند می‌فرماید: وان من شئی الایسبّح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم، و نیز (طبایع) ـ دارای اراده‌اند و بدان، سریان عشق در آنها تمامی می‌یابد، پس مراد محقق ـ قدس سره ـ از شعور، علم بسیط است نه اینکه آنها دارای شعور لمسیِ لاأقلّ‌اند، وگرنه به‌واسطهٔ صدق تعریف حیوان بر آنها، باید حیوانات باشند، یعنی حساس متحرک به اراده، چون طبیعت تا قوای تحریک را فراچنگ نیاورد، گذر به‌قوهٔ حس نمی‌کند ـ همچنان که مقتضی قاعدهٔ امکان اخس در صعود است.

اینجا روش دیگری در دفع این اشکال است و آن اینکه: طبایع، فاعل‌های به‌واسطه تسخیراند که تحت انوار قاهره و ارباب انواع می‌باشند و غایات، تصور شدهٔ آنها است، بنابراین لازم نمی‌آید که برای آن طبایع هم تصور شده باشد، همچنان که طبع تیرانداز با فشار و قسر، فاعل حرکت است، و آنها (انوار قاهره) را غایتی است که تصور شدهٔ آن طبع نمی‌باشد، هم‌چنین تصور شده تیرانداز با فشار، و در تسخیرکننده و تسخیر شونده هم این چنین است. «سبزواری»

۳
فصلی
در بیان شک‌های انعقادی که در آن گشودنهای اعتقادی از آن شک‌ها است

در نزد معلم اول (ارسطو) و شاگردان و پیروانش از مشائیان، و دو شیخ: ابونصر فارابی و ابن‌سینا و تمام متأخران ثابت و مقرراست که: ظرف وجود ذهنی و ظهور ظلی و سایه‌وار برای اشیاء در ما، همانا قوای ادراکیِ عقلی و وهمی و حسّی ما می‌باشد، پس کلیات در نفس مجرد پدید می‌آید و معانی جزئی در قوهٔ وهمی و صور مادّی در حسّ و خیال، در این مطلب مردمان را اشکالاتی پیش آمده که سزاوار است بیان شود و برطرف شود.

اشکال اول

حقایق جوهری ـ بنابر اینکه جَوهر ذاتی آنها باشد ـ چون نزد آنان (مشائیان) انحفاظ ذاتیات در انحاء وجودات ـ همچنانکه دلایل وجود ذهنی آنرا به اثبات می‌رساند ـ ثابت است [۱] ـ لازم می‌آید که جوهر باشد، هر کجا که پیدا شود حالّ در موضوع نیست، پس چگونه جایز است که حقایق جوهری، موجود در ذهن و اعراضِ قائم بدان باشند؟ سپس (گوییم:) شما تمام صور ذهنی را کیفیات قرار داده‌اید، در نتیجه لازم می‌آید که حقایق تمام مقولات متباین و جدای از هم ـ با توجه به ذات آنها ـ باکیف، در کیف‌اندراج داشته باشند.

جواب از این اشکال ـ همچنان که از کتاب‌های شیخ (ابن‌سینا) بر می‌آید ـ اینکه: معنی جوهری که جنسش گردانیده و عنوانی برای حقایق جوهری قرارش داده‌اند، موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ و موضوع از آن سلب شده باشد نیست، زیرا این معنی (جوهری) امکان ندارد که جنس برای چیزی باشد، وگرنه فصلِ فرض شدهٔ آن، مقسِّم و مقوِّم آن خواهد بود، به ضرورت اینکه فصل‌های مقسِّم جنس نیاز به‌چیزی ـ از آن جمله جنس ـ در تقوّمِ خویش ـ از آن جهت که خودش است ـ ندارند، بلکه آن (فصل) از خواص عارض بر جنس است، همچنان‌که عرض عام و لازمِ آن (فصل)

۱. این خبر: حقایق جوهری (در آغاز پاراگراف) می‌باشد.

می‌باشد، بلکه نیازش بدان، در این است که پیدا شود و تحصیل وجودی ـ نه تألّفی ـ حاصل کند، پس هر فصلی ـ مانند علتِ بخشندهٔ وجود ـ بخشی از جنس است، و چون ماهیت جنس عبارت از وجود بالفعل ـ با قید عدمی که عبارت از سلب موضوع است ـ باشد، فصل فرض شدهٔ آن، محصِّل وجودش و مقوِّمِ معنا و ماهیت آن ـ همچنان که گفته آمد ـ می‌باشد.

و به وجهی دیگر: ـ بر فرض اینکه این معنی، جنس برای جواهر باشد ـ انقلاب ماهیت ـ هنگام نابود شدن فردی از افراد آن ـ لازم می‌آید.

و به وجهی دیگر: تعدّد واجب به ذات خود لازم می‌آید، زیرا به نفس ماهیت، جعل و تأثیر تعلق نمی‌گیرد، پس اگر وجود، عین و جزء آن (ماهیت) باشد، در آن، ضرورت ازلی لازم می‌آید که قیّومِ یکتا از شریک و نظیر بسی برتر است.

و اما وجودات امکانی: حقایق آنها نفسِ تعلقات به فاعلِ آنها، و ذات آنها عین نیاز و احتیاج به پدید آورنده و آفرینندهٔ آنهاست.

و همین‌طور وقتی که گفتیم: شئی موجود بالفعل، صلاحیت این را ندارد که عنوانی برای حقیقت جنسی جوهری و لازمِ آن باشد [۱]، وگرنه هرکس که چیزی می‌داند، باید در نفس خود جوهر باشد و بداند که موجود است و بلکه معنی جوهری باشد که صلاحیت برای جنس بودن را دارد و از آن تعبیر به این می‌شود که شئی دارای ماهیت است، وقتی ماهیتش در خارج موجود گشت، وجودش، وجودِ خارجی «لافی موضوع» است، و این معنی برای وی ثابت است، خواه در عقل پیدا شود و یا در اعیان، و حلول و فرود آمدنش در عقل، بودنش را ـ به‌گونه‌ای که چون در خارجِ عقل تحقق یابد غیر حالّ در محل بوده و متقوم به نفس خود می‌باشد ـ باطل نمی‌سازد، پس معقول از جوهر، جوهر است، چون آن ـ به این معنی که بیان شد ـ «لافی موضوع» می‌باشد.

و آنچه که بیان گذشته را تأیید و یاری می‌کند این‌که: حملِ جوهر بر انواع و اشخاصِ مندرجِ در تحت آن ـ به این معنی ـ بستگی به چیزی از خارج ندارد، و اما حملِ موجودِ بودنِ آن بالفعل ـ که عبارت از بعضی از مفهوم موجود بودن بالفعل آن

۱. فرق بین این و پیش از این در این است که پیشی، موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ یعنی وجود می‌باشد، و این، ماهیتی است که دارای وجود بالفعل می‌باشد «سبزواری»

«لافی موضوع» است ـ ناگزیر به‌وسیلهٔ سبب و علّتی خارج از ماهیت می‌باشد، و چون حملِ موجودِ بالفعل بر آنچه که تحت آن از اجناس عالی و مقولات ده‌گانه است جز به وسیلهٔ سبب نیست ـ نه مانند حمل ذاتی بدون علت ـ پس با اضافه و نسبتِ معنیِ عدمی بدان ـ و آن اینکه گوییم: «لافی موضوع» است ـ جنس از برای چیزی از آنها نمی‌گردد، وگرنه باید به‌واسطهٔ اضافهٔ معنی وجودی بدان ـ و آن اینکه گوییم:«فی موضوع» است ـ جنس از برای باقی باشد، بلکه این سزاوارتر است و برعکس آنچه که نزد آنان ثابت است می‌باشد [1]؛ این بیان مقصود و مراد آنان بود در اینکه معقولِ از جوهر، جوهر است.

اینجا نکتهٔ دقیقی است که با خواست الهی در تحقیقِ حمل بدان اشاره خواهیم کرد و خلاصهٔ آن‌اینکه: منافاتی بین اینکه بودن شئی، مفهومِ قائم به‌نفس خودش بودن است، و اینکه قائم به‌غیر خودش بودن هم برآن صدق می‌کند نمی‌باشد، بر قیاس «مفهوم عدم»و «لاشئی» و «لاممکن» و «شریک باری تعالی» و «حرف» و «وضع» و «حرکت» و «ممتنع الوجود» و «لاتناهی» و امثال اینها که برهریک از اینها، نقیضشان ـ به‌حسب این مفهوم ـ صدق می‌کند.

پس از آنچه بیان داشته‌اند دانسته شد که مفهوم عرض، به اعتبار وجود ذهنی ـ اعم از مقولهٔ جوهراست، پس جوهر ذهنی ـ به‌حسب ماهیتش ـ جوهر است و به‌اعتبار وجودش در ذهن ـ عرض است، بنابراین منافاتی بین آن‌دو نیست، بلکه منافات بین مقولاتی است که آنها ذاتیّات حقایق مختلف ـ که مندرج تحت آنهایند ـ می‌باشند.

و اما اینکه آنان صورتهای علمی را از باب «کیف» به‌شمار آورده‌اند، از این امر لازم می‌آید که صورت جوهر در عقل، جوهر و کیف باشد، پس در تحت دو مقوله مندرج می‌گردد؛ گفته شده که این از باب سهل‌انگاری و مسامحه و تشبیه امور ذهنی به اشیاء خارجی می‌باشد، زیرا اگر مراد از «کیف» ماهیت درست آن است در وجود خارجی که

۱. یعنی بودنِ موجود در موضوع ـ که عرض است ـ جنس برای اعراض نُه‌گانه باشد ـ برعکس آنچه که در نزد حکما ثابت است ـ یعنی اینکه مقولات نُه‌گانه اجناس عالی‌اند، و چون عرض جنس عالی باشد، نُه مقوله عالی نیستند. «سبزواری»

باید در موضوع باشد و اقتضای قسمت و نسبت هم نداشته باشد، آن به این معنی، صلاحیت آن را دارد که جنسی از اجناس عالیه باشد، همچنانکه جوهرِ به معنی بیان شده دارای جنس عالی است، پس آن‌دو به‌اعتبار این‌دو معنی متباین، بر چیزی در چیزی از ظرف‌ها صدق نمی‌کنند، و اگر مراد از آن، عرضی است که بالفعل نیست و اقتضای قسمت و نسبت هم ندارد، آن به این معنی، عرض عام است برای تمام مقولات در ذهن، پس به این اعتبار هیچ ممنوعیت و بازداشتی بین آن و بین ماهیت جوهر، و همین‌طور بین آن و بین ماهیات باقی اعراض ـ آن‌گونه که در مفهوم عرض گفته آمد ـ نمی باشد، پس اندراج صورتهای عقلی در تحت دو مقوله لازم نمی‌آید، این بیان گفتار آنان ـ آن‌گونه که مناسب اسلوب و روش و هدف آنان است ـ می‌باشد، و حقیقت را به‌زودی ـ با خواست الهی ـ برایت بیان خواهیم داشت.

و اینجا باید دانسته شود که: معنی گفتار آنان که: کلیات جواهر، جواهر است، این نیست که معقولِ از جوهری که توصیف می‌شود در ذهن باشد و دارای محل و بی‌نیاز از آن، چون گاهی صورتهای جواهر عقلی از آن زایل شده و باز می‌گردد، و این صورتها به‌گونه‌ای هستند که گاهی در خارج «لافی موضوع» یافت می‌شوند و گاهی در ذهن «فی الموضوع»، مانند آهن‌ربایی که در مُشت باشد، آن گاهی آهن را می‌رباید ـ اگر در خارج مُشت باشد ـ و گاه دیگر نمی‌رباید ـ اگر در مُشت باشد ـ زیرا این مغالطهٔ از باب تضییع حیثیّات [1] و مهمل گذاردن اعتبارات، و آخذ کلی، به‌جای جزئی می‌باشد، برای اینکه آن کلّی که ذاتش در عقل ـ بنابر نظریهٔ آنان ـ است، وقوعش در اعیان و بی‌نیازیش از موضوع محال است، و آهن‌ربایی که در مشت است، بیرون رفتن و آهن را به خود کشیدن و سپس داخل مُشت شدن و جذب نکردن ـ با بقای هویت شخصیه‌اش ـ جایز است.

در حالی که صورتهای عقلی این چنین نیستند، بلکه مراد از کلی که می‌گویند این است که: کلیِ جوهر، جوهر است و ماهیت ـ از آن‌جهت که نه موجود است و نه معدوم ـ بدون قید و شرطی از کلیّت و جزئیّت و دیگر اضافات و نسبتهای ذهنی و

۱. یعنی حیثیت «به شرط لا»، و حیثیت «لا به‌شرط» بلکه «لا به‌شرط قسمی» و «لا به‌شرط مقسمی» و اما اخذ کلی به‌جای جزئی، آن فرود آوردن کلی راست به‌جای آهن‌ربا. «سبزواری»

خارجی بدان می‌باشد و بدان کلی طبیعی [1] نیز گفته می‌شود، همچنان که به‌ماهیتِ معروضِ به‌کلّی، کلّی عقلی گفته می‌شود، و کلّی به معنی دوم صلاحیت برای شخصیت و وجودِ در خارج ندارد ـ برعکس معنی اول ـ برای اینکه ماهیت به‌جهت ابهام بسیار داشتنش برای بسیاری از قیود ضدهم ـ مانند وحدت و کثرت و حلول و تجرد و معقول بودن و محسوس بودن ـ صلاحیّت دارد، پس معقولِ از جوهر، اگرچه عرض باشد، به‌حسب خصوص وجود ذهنی و کلّی بودنش است، ولی نزد آنان ـ به‌حسب ماهیّتش ـ جوهراست، چون ماهیّتش ماهیّتی است که شأن آن این است که وجودش در اعیان باشد نه در موضوع.

و اما تمثیل زدن جوهر عقلی به آهن‌ربا که در بیانشان آمده، به‌اعتبار این است که ماهیت آن متصف به جذب آهن می‌شود ـ با قطع نظر از گونهٔ وجود آن ـ و چون در مُشت انسان قرار گرفته و آهن را جذب نکرد و یا جفت با جسم آهن شد و آهن را جذب کرد، لازم نمی‌آید که درباره‌اش گفته شود: آهن‌ربا در مُشت و در بیرون مُشت با آهن ـ از جهت حقیقت ـ مختلف است، بلکه آن در هریک از آن‌دو به‌یک صفت است، یعنی سنگ و جسمی است که شأنش جذب آهن می‌باشد، این مقدار در مناسبت بین مثال و آنچه برایش مثال زده شده کافی است.

اگر گویی: شیخ (ابن‌سینا) در کتاب الهیات شفا و غیرآن تصریح کرده که فصول جواهر لازم نیست که به‌حسب ماهیتشان جواهر باشند، اگرچه برآنها مفهوم جوهر صدق کند ـ صدق کردن لوازم عرضی ـ تا آنکه لازم نیاید برای هر فصلی، فصلِ دیگری ـ تا بی‌نهایت ـ باشد، پس بنابر آنچه که بیان داشته: آنها تحت مقولهٔ جوهر مندرج نمی‌شوند، لازم می‌آید که در تحت مقولهٔ دیگری از مقولات عرضی مندرج باشند، در آن صورت یک حقیقت در یک وجود ـ به‌واسطهٔ اتحاد هر نوعی با فصل خود ـ هم جوهر باشد و هم عرض.

۱. کلی طبیعی که محققان گویند وجود دارد عبارت از ماهیتی است که مقسم برای ماهیت مطلقه و مخلوطه و مجرده می‌باشد، و آن از ماهیت مطلقه که خود قسمی از اقسام آن است دارای ابهام بیشتری است. و در سخن برخی از آنان آمده که کلی طبیعی مأخوذِ به «لا به‌شرط» مقیّد به «لا به‌شرط» و «اطلاق» است، چنانکه گوید: همچنان که به ماهیتِ معروضِ به‌کلی، کلیِ عقلی گفته می‌شود. «سبزواری»

گوییم: از عدم اندراج فصول انواع جوهری تحت مقولهٔ جوهرِ به ذات خود، اندراج آنها در تحت مقولهٔ دیگری لازم نمی‌آید تا آنکه بر آنها مفهوم عرض صدق نماید، زیرا آن (عرض) عرض عامی است که لازم مقولات عرضی می‌باشد، چون هیچ مانعی به‌حسب عقل و نقل، از عدم وقوع حقایق بسیطی که نه جنس دارند و نه فصل، مطلقا در تحت مقوله‌ای از مقولات نیست، ابن‌سینا در کتاب قاطیقوریاس شِفا براین مطلب تصریح دارد.

برخی از متکلمان در دفع اشکال بیان شده ـ یعنی یک‌چیز می‌تواند هم جوهر و هم عرض و هم کلی و هم جزئی و هم علم و هم معلوم باشد ـ گفته‌اند: ما وقتی اشیاء را تصور می‌کنیم، دو امر نزد ما حصول پیدا می‌کند: یکی موجود در ذهن است و معلوم و کلّی می‌باشد، یعنی حالٌ در ذهن و توصیف کنندهٔ آن نیست، بلکه در ذهن حاصل است، مانند حصول چیزی در زمان و مکان؛ دوّمی موجود در خارج است و آن علم است و جزئی و عرضِ قائم به ذهن بوده و از کیفیات نفسانی می‌باشد، در این‌صورت اشکالی در آن نیست، تنها اشکال از جهت بودن یک‌چیز هم جوهر و هم عرض، و یا علم و معلوم، و یا کلی و جزئی می‌باشد.

پس گوییم: اگر مرادش این است که آنجا دو اَمر مغایر هم از جهت اعتبار است ـ یعنی موافق نظر حکما و محققان ـ این کافی در دفع اشکالِ یک چیز هم علم و هم معلوم و هم کلی و هم جزئی باشد نیست، اما اشکال هم جوهر و هم عرض بودن یک‌چیز، تنها با بیان اشکال، دلیل نمی‌شود که جواب نداشته باشد، پس اگر مرادش این‌است که‌آن‌دو، دو مغایر هم بالذات‌اند، جوابش ـ غیر از اینکه این مطلب مخالف ذوق و وِجدان و ایجاد نظریهٔ دیگری بدون دلیل و برهان است ـ اینکه: نزد آنان ثابت و مبرهن است ـ و به‌زودی هم باخواست الهی برتو برخواهیم خواند ـ که: هرصورت مجرّدی که به‌ذات خودش قائم است، به‌ذات خود هم علم است و هم‌عالِم، و هم به‌ذات خود معلوم است، و بر این مبنا اثبات علم خداوند به‌ذات خود، و علم فرشتگان روحانی را به‌ذات خودش پی‌ریزی کردند، پس بر وی لازم می‌آید که نفس انسانی هنگام تصور کردنش مر معقولات را، به‌سبب اختیارش مر ذواتی را که هم مجرداند و هم عقلی و هم علّامه و داننده و فعّال، محصِّل و مکوِّن باشد، مبنای این بر آن است که

خود اعتراف دارد که هنگام تصور ما مر اشیاء را، امرِ معقولی حصول پیدا می‌کند که نه قائم به ذهن است و نه به امر دیگری به‌غیر ذهن ـ همچنان که روشن است ـ .

و محال است که نفس، فعّالِ جوهرِ عقلیِ دارای وجودِ مستقل باشد، اگرچه به معنی اِعداد و مهیّا ساختن باشد ـ زیرا نفس، معقولات را بالقوه قابل و پذیراست، و آنچه که وی را از قوه به فعل بیرون می‌آورد همان عقل بالفعل است، پس اگر نفس، عقل را افادهٔ وجود بخشد، یابایـد علّت افاضه کننده و بخشندهٔ آن باشد، در این صورت آنچه که بالقوه است ـ به‌حسب ذات ـ بیرون آورنده از قوه و حصول بخشنده است مر آنچه را که ذاتاً بالفعل می‌باشد، و این مطلقا امکان‌پذیر نیست، و یا اینکه باید علّت قابلیّت آن باشد، و این منافی نظر و روش آنان است، برای اینکه قابلِ چیزی لازم است که محل آن باشد.

و چون هیچ‌یک از آن‌دو نیست، و غایت هم ـ همچنان که مشخص است ـ نیست، و صورتِ آن هم نمی‌باشد ـ بلکه عکس آن سزاوارتر است ـ پس آنرا هیچ بستگی و علاقه‌ای با معقولات نمی‌باشد، در این‌صورت چگونه (نفس) می‌تواند منشأ وجود آن (عقل) باشد، با اینکه حدوث و تجدّد منافیِ عقلِ بالفعل بودن چیزی ـ همچنان که نزد آنان ثابت است ـ می‌باشد؟

و نیز بنابراین مبنا لازم می‌آید که معلوم ـ به یک اعتبار ـ هم کلی باشد و هم جزئی، اما کلّی بودنش، به‌سبب معقول بودن و نداشتن مشخصّات خارجی است، اما جزئی بودنش، به‌سبب این ضرورت است که اگر معلوم، نزد نفس حصولی استقلالی داشته باشد ـ بدون اینکه قیامی بدان داشته باشد ـ به نفس خود متشخص است، زیرا وجود بیرون از ذهن نیز برابر با تشخص می‌باشد.

تحقیق امر اینکه: تشخص ماهیتی که دارای افراد متکثّر می‌باشد، فقط به‌واسطهٔ شکل‌ها و لواحق خارجی می‌باشد، پس مادامی که ماهیت را حصول دیگری غیر آنچه که به‌حسب واقع است حاصل نشود، در آن حصول، عریان و پوست کندهٔ از آن پوشش‌ها و لباس‌ها ـ به‌واسطهٔ عریان کردن عریان کننده‌ای و پوست‌کندن پوست کننده‌ای ـ نباشد، به کلّیت و اشتراک بین افراد فراوان توصیف نمی‌گردد.

پس ناگزیر باید ماهیت، حصول برای چیزی که فاقد آن است ـ از جفت شد نهایی

که مانع از عموم و اشتراک است ـ باشد، زیرا عریان بودن چیزی نسبت بدان چیز، از وجود آن‌چیز برای آن‌چیز جدا و منفک نیست، و نیز ناگزیر است که وجود عریان آن (ماهیّت) عین وجودش که حاصل برای آن‌چیز است ـ یعنی آنچه که وی را از پوشش‌ها عریان کرده است ـ باشد، و چون وجود تجرّدی برای یک ماهیّت از ماهیّات، عین وجود ارتباطی آن برای ذهن ـ که شأنش انتزاع صورتها از مواد جزئی و جدا کردنشان از عوارض هیولانی است ـ می‌باشد، ناگریز وجودش برای آن (ذهن) به‌صفت حلول و قیام است ـ نه‌غیر این ـ زیرا معنی حلولِ چیزی در چیزی این است که وجود حالّ ـ در نفس خود ـ عین وجودش برای آن محل باشد.

پس از آنچه بیان گردید دانسته شد که: صورتِ حاصل در موادشان ـ بدون ارتباط و قیامشان به نفس ـ جزئی و محسوس‌اند، نه کلّی و معقول، زیرا تا کنون از پوشش‌ها و لباسهای مادی که ادراک کننده را مانع می‌آید که معقولِ نفس گردند رهایی نیافته‌اند، در حالی که ما فرض کرده بودیم آنها معقولِ نفس‌اند و موجودِ به وجودی دیگر، غیر از وجود خارجی‌شان که همراه با پوشش‌ها و پرده‌های جسمانی مادی می‌باشد، در این سخن نیک اندیشه کن.

سپس (گویم:) کاش می‌دانستم وقتی که معلوم، موجود مجرّدی از ماده باشد و قائم به ذات خودش باشد ـ و نفس نیز این‌چنین باشد ـ معنی اینکه (معلوم) در آن (نفس) است چه می‌باشد؟ و برتری دهنده در اینکه یکی از آن‌دو ظرف است و دیگری مظروف چیست؟ در حالی که ظرفیّت بین دوچیز ـ با دور بودن و مباینت یکی از آن‌دو از دیگری ـ در وجود، تنها در مقدارها و جِرم‌ها تصور می‌شود.

آری! هرکس که دلش را به نور الهی تابناک سازد و چیزی از علم ملکوتیان را چشیده باشد، امکا آن را دارد که با نظر ما موافق باشد، یعنی آنچه را که در آغاز این مبحث برایت روشن ساختم که: نفس، با قیاس به مدرَکات خیالی و حسّی خود، شبیه است به فاعلِ پدید آورنده‌اش به محلِ قابل، و با این (سخن) بسیاری از اشکالاتی که بر وجود ذهنی وارد آمده است دفع می‌گردد، اشکالاتی که اساس و مبنای آنها بر این امر است که: نفس، محل مدرَکات است و قیام به چیزی عبارت است از حلول در آن‌چیز.

از آن‌جمله: بودن نفس، هیولای صورتهای جوهری.

و از آن‌جمله: عرض و کیف گردیدن جوهر.

و از آن‌جمله: اتصاف نفس است به آنچه که از آن منتفی است، مانند گرمی و سردی و حرکت و سکون و جفت بودن و تک بودن و اسب بودن و سنگ بودن و غیر اینها از دشواریهایی که تعلق به‌این مقام دارد.

پس وقتی که تحقق و ثبوت پیدا کرد که قیام این صورتهای ادراکی به نفس، به‌سبب حلول نبوده و بلکه به‌گونهٔ دیگری است، هیچ محذور و اشکالی لازم نمی‌آید و هیچ‌نیازی به قایل شدن به‌این‌که: هرچه قائم به‌نفس است غیر آن‌چیزی است که برای نفس حاصل است، نمی‌باشد؛ زیرا این در محسوسات جاری است، خواه محسوسات ظاهری باشد و خواه باطنی.

و اما حال نفس با قیاس به صورتهای عقلی از انواع اصیل، تنها به‌سبب اضافهٔ اشراقیه [1] است که برای نفس، نسبت به ذوات عقلیِ نوری که در عالم ابداع واقع‌اند حاصل می‌گردد، و نسبت آن (صورت)ها به اصنام انواع جسمانی‌شان، مانند نسبت معقولات است بدان اشخاص که آنها را ذهن، از مواد شخصی ـ چنانکه مشهور و مبتنی برقاعدهٔ مُثُل افلاطونی است ـ جدا و انتزاع می‌کند، و این ذوات عقلی اگرچه به ذات خودشان قائم‌اند، ولی به نفس خود متشخص‌اند، و نفس به‌واسطهٔ ضعف ادراک و درماندگیش در این جهان ـ به‌سبب تعلّقش به جسمانیات و مادّیات ـ مشاهدهٔ تام آن ذوات عقلی و تلقّی کامل از آنها میسّرش نمی‌شود، بلکه مشاهده‌اش ضعیف و ملاحظه‌اش ناقص است، مانند مشاهدهٔ ما از دور، در هوای گردآلود، و یا مانند مشاهدهٔ شخصی که نیروی دیدش ضعیف است، انسانی را از دور، که نزد او محتمل است «زید» و یا «عمرو» و یا «بکر» و یا «خالد» باشد، و یا اینکه اصلاً شک کند که آیا او انسان است و یا درخت و یا سنگ؟ همین‌طور احتمال دارد مثال نوری و صورت عقلیِ نزد نفس ، و با قیاس به ادراکات آن، کلیّت و ابهام و عموم و اشتراک و غیراینها

۱. اضافهٔ مقولی نیاز به دوطرف دارد، ولی اضافهٔ اشراقی یک‌طرفی است و مضاف‌الیه نفس اضافه است. چنان که علم خدا به اشیاء به‌گونهٔ اضافهٔ اشراقی است، یعنی علم او عین وجود اشیاء است و از اضافهٔ علم او در عالم ابداع، موجودات از کتم عدم به‌وجود آمده‌اند، و چنین نیست که اشیائی باشد و میان آنها و ذات حق‌تعالی اضافه و نسبت علمی حاصل شود، مانند علم انسان به اشیاء خارج از خود، بلکه علم او عین وجود اشیاء است و از بسط و گسترش علم و فیض او اشیاء موجود شده‌اند. «م»

از صفّاتی که آن صفات از نتایج ضعف وجود و سستی معقولیّت است داشته باشد ـ خواه از نارسائی ادراک‌کننده باشد و یا از سستی ادراک ـ

زیرا ضعف ادراک و نارسایی، چنان‌که گاهی از جانب ادراک کننده است، یعنی نیروی ادراک وی در نفس خود ـ مانند عقل کودکان ـ ضعیف است و یا به‌واسطهٔ مانعی خارجی، از ادراک‌تام عقب مانده است، مانند نفوسی که کالبدها را تدبیر و اداره می‌کنند و تعلّق به عالم ظلمات دارند، همچنین گاهی نیز از جانب ادراک‌شونده است و این از دوجهت می‌باشد:

یا از جهت نارسایی و نقص و پنهان بودنش است در نفس خود، و یا از جهت کمال و عظمت و نهایت ظهور و آشکاریش می‌باشد، اوّلی: چنان که در امور ضعیف، مانند زمان و عدد و هیولا و امثال اینها است، پس ناگزیر به‌واسطهٔ اتحاد عقل و معقول ـ به‌حسب حقیقت ـ تعقّلش ضعیف می‌باشد، و دومی: چنان که در اشیائی است که دست‌یابی و ادراکش بلند و دور است، به‌طوریکه نفس، به‌واسطهٔ ضعفش آنها را به‌سبب نهایت قوتشان نمی‌تواند ادراک نماید، مانند عقول فعال، و بسا که از جهت نهایت جمال و جلالش بر نیروی ادراک‌کننده غلبه کرده و آن را از شدت نوریّت و نهایت قوت و استیلا و غلبه چنان مقهور و مغلوب ساخته که ادراکش به تمامی امکان‌پذیر نمی‌باشد، همچنان که در ادراک عقل مر واجب‌الوجود جل کبریائه را این‌چنین است.

خلاصه آنکه نفس، در مقام ادراکش مرمعقولات کلی را، ذواتی عقلی و مجرّد را مشاهده می‌نماید، البته نه به‌مجرّد ساختن نفس مر آنها را و انتزاع کردنش مر معقول آنها را از محسوسشان ـ چنان که نظر تمام حکما است ـ بلکه به‌واسطهٔ انتقال نفس از محسوس به متخیّل و سپس به معقول، و به‌سفر کردن از دنیا به آخرت و سپس به آن‌سوی هردو، و گذر از عالم اجرام به‌عالم مثال و سپس به عالم معقول، و بیان الهی که: ولقدعلمتم النشأة الاولی فلولا تذکرون، یعنی: شما که آفرینش نخستین را دانسته‌اید چرا پند نمی گیرید (۶۲ ـ واقعه) اشاره به این معنی است، زیرا شناخت امور آخرت به حقیقت، در شناخت امور دنیاست، چون آن (شناخت یکی از دو امور) از جنس مضاف است و یکی از دو مضاف، دیگری را می‌شناساند؛ گویی که ما نزدیک

است از روش مباحثه بیرون رویم، بنابراین به آنچه که درصدد بحثش بودیم باز گردیده و گوییم:

علم بازگشتش به‌گونه‌ای از وجود است و آن (وجود) مجرّد است [۱] که برای جوهر درّاک و ادراک‌کننده ـ و یا نزد آن ـ حاصل است ـ چنانکه به زودی در جای خود بیان خواهیم داشت ـ و هر وجود جوهری و یا عرضی را ماهیّتی کلی همراه است‌که اهل الله (عرفا) آنرا «عین ثابت» گویند و آن نزد ما در ذات خود، نه موجود است و نه معدوم، و نه به صفتی از صفات وجود ـ از علّیت و معلولیّت و تقدّم و تأخر و غیر اینها ـ متصف می‌باشد، و همان‌طور که موجود در نفس خود ـ از محسوسات و معقولات ـ وجودات مادی و یا مجرّداند که دارای ماهیّاتی می‌باشند که با آنها متحد بوده و بالعرض، به‌وجود آنها موجوداند، همین‌طور است موجود رابطی، یعنی معلومِ قوای ادراکی و مشهودِ آنها و حاضر نزدشان، وجودات حسّی و یا عقلی‌اند.

اما حسیّات: به‌واسطه استیناف و از سرگرفتن وجودشان از نفس انسانی و حضورشان در برابر آن ـ در عالمی غیر از این عالم ـ به‌واسطهٔ مظهری از مظاهر آن و به‌سبب عدسی چشم و آینه و خیال و غیراینها ـ بدون حلول و فرود آمدنش در آنها ـ می‌باشد.

امّا عقلیات: به‌واسطهٔ بَرشدن نفس به سوی آنها و اتصالش به آنها ـ بدون حلول و فرود آمدن آن‌ها در نفس ـ است، و این عقلیات در ذات خودشان «شخصی» هستند و به‌اعتبار ماهیّاتشان «کلّی» که بر افراد بسیاری از اشخاص اصناف نوعیهٔ خود صادق‌اند،

۱. مراد از گونه‌ای از وجود، مانند وجود آب و یا آتش و یا غیر این‌دو از وجودات محدود طبیعی نیست، بلکه مراد این است که آن، وجود دیگری برای این ماهیات صوریِ نوری است، نه مانند این وجود مادی ظلمانی برای ماهیّاتی که صلاحیت علم بودن را ندارند، مراد او ـ قدس سره ـ این است که وجود ماهیّات در عقل ـ یعنی در آیات انفس ـ مانند وجودشان در آیات آفاق است، پس همچنان که وجود در اعیان، فیض الله مقدس و اضافهٔ اشراقیه است و به ذات خود نه جوهر است و نه عرض، علم هم اینچنین است، یعنی وجود است که عبارت از فیض نفس و اشراق آن می‌باشد و به ذات خود نه جوهر است و نه عرض، و اما نفس شیئیات ماهیّات: جوهر و کمّ و کیف و غیر اینها است ـ به حمل اوّلی نه به حمل شایع ـ برای اینکه فردیت درخواست وجود را دارد، در حالی که ماهیّات را بالذات وجودی نیست، و وجودی که آنها راست وجودات متفرق است و این وجودی که در ذهن می‌باشد، فقط برای نفس است و بس، و این به‌گونه‌ای مانند وجود ماهیّات است در نشأهٔ علم ربوبی، چون آن وجود شامخ خاص علم ربوبی است ـ نه خاص ماهیّات معلوم ـ. «سبزواری»

و حصول ماهیّات و مفهومات عقلی، و وقوع آنها با انواع وجودات گوناگون، حصول تبعی و وقوع عکسی است، یعنی وقوع آنچه از مثال‌ها که در اشیاء شفّاف ـ که در صفا و پاکی و بساطت و نداشتن اختلاف شبیه به وجوداند ـ مشاهده می‌شود، بدون این که بر این اشباح و مثالها حکم شود که آنها در ذات خودشان جواهراند و یا اعراض.

پس همچنان که آنچه از صورت انسان در آینه تخیّل می‌شود، انسانِ موجود واقعی نیست، بلکه وجودش شبح و مثالی است برای وجود انسان و به تحقق آن بالعرض متحقق است، همین‌طور آن‌چه‌که در ذهن از مفهوم حیوان و گیاه و حرکت و گرمی و غیر اینها واقع می‌شود، مفهومات آن اشیاء و معانی آنها هستند، نه ذات و حقایق آنها، و مفهوم هرچیزی مستلزم این نیست که فردِ آن چیز باشد.

خلاصه آنکه: برای نفس انسانی در مقام برابریش با موجودات خارجی ـ به‌واسطهٔ شفافیّت و تجرّد و رها بودنش از مواد ـ صورتهایی عقلی و خیالی و حسّی حصول پیدا می‌کند، همچنان که در آینه اشباح و مثال‌های آن اشیاء و خیالات آنها حصول پیدا می‌کند، و فرق بین دو حصول این است که حصول در آینه به نوعی شبیه به قبول است و در نفس، به‌نوعی از فعل.

نپنداری اینکه ما بیان داشتیم به‌عینه نظر قائلان به شبح و مثال است، بلکه فرق بین دونظر این است که آنان پندارند: موجود از انسان ـ مثلاً در خارج ـ ماهیّت و ذات اوست، و در ذهن، شبح و مثال اوست ـ نه ماهیّت او ـ ولی نظر ما این است که ماهیّت انسانی و عین ثابت او در هر دو موطن و محل محفوظ است و هیچ بهره‌ای از وجود، به‌حسب نفس خودش در هیچ‌یک از دو مشهد و موطن ـ آن‌گونه که اثبات داشته‌ایم ـ ندارد، جز آنکه ماهیّت را گونه‌ای از اتحاد یا گونه‌ای از وجود ـ و یا گونه‌هایی ـ هست، مثلاً مانند انسان، زیرا مفهوم انسان اتحاد پیدا می‌کند، یا در خارج: به‌گونه‌ای از وجود که بر او صدق می‌کند وی جوهری است ابعادپذیر و رشدکننده و حساس و ادراک‌کنندهٔ معقولات، و به‌گونهٔ دیگر: بر او صدق می‌کند که وی جوهرِ مُفارقِ عقلی است که از نظر افلاطن (افلوطین اسکندرانی) و کسانی که پیش از او بودند، به نام روح‌القدس نامیده می‌شود، و یااین‌که در ذهن است: به‌گونه‌ای دیگر که بر او صدق می‌کند وی عرض نفسانی و غیرقابلِ قسمت و نسبت، حالّ است و یا ملکه.

تحقیق و تفصیل (سخن)

بدان‌که حمل چیزی بر چیزی و اتحادش با آن بر دو وجه تصور می‌شود:

یکی شایع صناعی است که به‌نام «حمل متعارف» نامیده می‌شود، و آن عبارت است از اتحاد موضوع و محمول، فقط از جهت وجود، و بازگشت به این دارد که موضوع، از افراد مفهومِ محمول باشد، خواه حکم، برنفس مفهوم موضوع باشد ـ همچنان که در قضیهٔ طبیعیّه است ـ و یا حکم بر افرادش باشد ـ همچنان‌که در قضایای متعارف از «محصورات» و غیر محصورات می‌باشد ـ و خواه «محکومٌ به» نسبت به «محکومٌ علیه» ذاتی باشد ـ که در این صورت بدان «حملِ بالذات» گفته می‌شود ـ و یا نسبت بدان عرضی باشد ـ که در آن صورت بدان «حملِ‌بالعرض» گفته می‌شود ـ و همگی به نام «حملِ عرضی» نامیده می‌شوند [۱].

دیگر آنکه: مراد از آن این است‌که: موضوع، به‌عینه نفس ماهیّت محمول و مفهوم آن ـ پس از ملاحظهٔ گونه‌ای از تغایر ـ باشد، یعنی این به‌عینه عنوان ماهیّت آن باشد، نه اینکه بسنده بر اتحاد تنها در ذات و وجود شود، و به‌نام «حمل ذاتی اوّلی» نامیده می‌شود، اما ذاتی بودنش اینکه: جز در امور ذاتی جاری و صادق نیست، و اما اوّلی بودنش اینکه: در صدق و یا کذِب اوّلی است، پس بسیاری از آنچه (از قضایا) که صدق و یا کذب دارد، یک محمول است بر یک موضوع، و بلکه یک مفهوم است برنفس خود، به‌حسب اختلاف این دو حمل، مانند «جزئی» و «لامفهوم» و «لاممکن» به امکان عام ـ و «لا موجود» ـ به وجود مطلق ـ و «عدمِ عدم» و «حرف» و «شریک باری‌تعالی» و «دو نقیض».

از این‌روی در «تناقض» وحدت دیگری را ـ به‌جز شرطهای هشتگانهٔ مشهور ـ اعتبارکن، و این همان وحدتِ حمل است، پس جزئی، مثلاً جزئیِ به حملِ ذاتی، جزئی نیست، بلکه کلی است ـ به حمل متعارف ـ و مفهوم «حرف»، حرف است به‌اعتبار اوّل و اسم است به‌اعتبار دوّم.

و چون این مقدمه گفته آمد گوییم: طبایع کلیِ عقلی، از حیث کلیّت و

۱. برای اینکه «هوهویت» در مقام وجود موضوع و محمول و وجود نسبت به ماهیّت عرضی‌اند ــ برعکس دوّمی ــ. (سبزواری)

معقولیّتشان، تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات در نمی‌آیند، و از حیث وجودشان در نفس ـ یعنی وجود حالّ و یا ملکه در نفس ـ (نفس) مظهر و یا مصدر آن‌ها (طبایعِ کلیِ عقلی) در تحت مقولهٔ «کیف» می‌گردد [۱].

اگر از ما بپرسی که مگر جوهر، مأخوذ در طبایع انواع و اجناسِ خود نیست؟ و همین‌طور «کم» و «نسبت» در طبایع افرادشان نیست؟ همچنان که گفته می‌شود: انسان جوهری است ابعادپذیر و حساس و ناطق، و زمان «کمِ متصل غیرقار» است و سطح «کم متصل قار» است که فقط در دوجهت تقسیم‌پذیر است؟ پاسخت را ای برادر حقیقی بشنو که: تنها با مأخوذ بودن جوهر در تحدید انسان، موجب آن نمی‌شود که این مجموعی که حدّ انسان است فردی برای جوهر، و مندرج در تحت آن گردد، همچنان که مفهومِ جزئی بودن تنها ـ یعنی چیزی که فرض صدق آن بر افراد بسیار ممتنع است ـ عین نفس خود، موجب جزئی بودنش نمی شود، بودن و حدّ چیزی عین محدود بودنش، اگرچه درست است، ولی درخواست این را ندارد که حدّ، فردی برای محدود باشد، و همین‌طور بودن مفهومِ جوهر عینِ نفس خود، آن را از جزئیات جوهر و انواع آن نمی‌گرداند، و در باقی مقولات هم همین‌طور است.

این امر موقعی لازم می‌آید که برآن اثرش مترتب شده باشد، یعنی نفس مفهوم جوهر مثلاً ـ از آن‌جهت که جوهر است ـ اگر به‌شرط کلیّت در خارج یافت شود، «لافی موضوع» است، و این مفهوم به‌شرط کلیّت، وجودش در خارج ممتنع است، زیرا هر موجود خارجی مشخص است، و در بیشتر حدود و مفهومات نیز همین‌طور می‌گوییم، برای این که حدّ حیوان که عبارت از مفهوم جوهرِ رشد کنندهٔ حساس است، این مفهوم به‌حمل شایع بر وی صدق نمی‌کند، اگرچه به حمل اوّلی بروی حمل می‌شود.

اگرگویی: اگر طبایع نوعی به‌ذات خودشان تحت مقولات ـ در هر نوع و گونه‌ای از وجود ـ مندرج نباشند، مقوله، ذاتی آنها و صادق برآنها ـ هر گونه‌ای که اخذ و اعتبار کنی ـ نخواهد بود و بر این وجه اشخاص نیز تحت این مقولات مندرج نخواهند بود، زیرا حقیقت شئی جز ماهیّت نوعی او نمی‌باشد؟

۱. مظهر نسبت به صور عقلی، و مصدر، نسبت به صور جزئی. «سبزواری»

گویم: مندرج بودن موجود در تحت مقوله، دو امر را در پی دارد:

یکی آنکه مفهوم آن مقوله در حقیقتِ آن موجود مأخوذ است، چنان که گفته می‌شود: سطح «کم متصل قار» فقط در دوجهت تقسیم‌پذیر است، برای‌این‌که در آن، این مفهومات اعتبار شده است ـ اعتبار اجزای «حدّ» در حدّ ـ.

دیگری آنکه اثرش برآن مترتب می‌گردد، یعنی این‌که به‌اعتبار «کمیّت» آن پذیرای تقسیم و برابری، و به‌اعتبار اتصالش، دارای اجزای فرض شدهٔ مشترک در حدود است، و به‌اعتبار قرارش، دارای اجزای مجتمع در وجود می‌باشد.

و چون این گفته آمد بدان: طبایع نوعی وقتی که در خارج یافت می‌شوند و به تشخّصات خارجی متشخّص می‌شوند، بر آنها آثار ذاتیات آنها مترتب می‌گردد، برای اینکه شرط ترتّب آثار عبارت از وجود عینی خارجی است، و چون در ذهن ـ از حیث طبیعتشان ـ یافت شوند و به تشخّصات ظلّی و سایه‌وار متشخّص شوند، آن طبایع، حامل مفهومات ذاتی ـ بدون اینکه آثار آنها بر آنها مترتب گردد ـ می‌شوند، زیرا آثار، خاصِ موجود است نه خاصِ مفهوم.

مثلاً حاصل از «سطح» در ذهن، در بردارندهٔ معنی «کم» است، ولی این‌گونه نیست که در آن، آثار «کمیّت» مترتب گردد، یعنی از آن‌جهت که وی موجود ذهنی و قائم به ذهن و به ذات خود پذیرای تقسیم به اجزاء است، در ذهن حصول ندارد، بلکه فقط معنای بسیط مجرّد است، به‌طوری که اگر در خارج یافت شود، آثار «کمیت» به ذات خود بر وی مترتب می‌گردد.

و همانند این، حاصلِ از مفهوم انسان، به‌طور اجمال معنی حیوان ناطق است، ولی حیوانی نیست که بر او آثار حیوانیّت مترتب گردد، یعنی داشتن ابعاد بالفعل و مکان و رشد و حسّ و حرکت در ذهن، بلکه در بردارندهٔ معنی حیوانی است که از عمل جدا و از آثار و افعال برکنار است، و حال ناطق هم این‌گونه است.

اگر گویی: آنچه از آثار ذاتیاتِ جدای از انواع در ذهن برشمردی، همانها نفس ذاتیات‌اند، برای اینکه معنی «کم» جز نفس تقسیم شده بالذات نیست، پس در ذهن چگونه «کمّی» حاصل می‌شود و تقسیم‌پذیر نباشد؟ برای اینکه آن یک معنای عقلی مجرد بسیط است و وقتی ذاتاً تقسیم‌پذیر باشد دیگر «کیف» نیست؟

گویم: آن به اعتبار اخذ مفهوم «کم» است در آن، و دلایل (اثبات) وجود ذهنی ـ به‌شرط تمام بودنشان ـ درخواستی جز حصول نفس ماهیات اشیاء را در ذهن ـ نه افراد و انواع وجودات آنها را ـ ندارند، و ما اقامهٔ برهان بر امتناع انتقال انواع وجودات و تشخصات از موطن و محلّی به‌موطن و محل دیگر، کرده‌ایم، و از این بابت ترا توجه داده‌ایم که تعریف علم به سبب صورتی است که از شئی حاصل می‌شود.

خلاصه آنکه: حمل مفهوم «کم» بر این انواع، مانند حمل مفهومش هست برنفس خود، به این معنی که: در حدّ خودش مأخوذ است، مانند اخذ شئی، در آنچه که ذاتی و یا ذاتی او است، پس همان‌گونه که مفهوم «کم» به اعتباری، فردی برای نفس خود نمی‌گردد، به‌ذات خود تقسیم‌پذیر نمی‌گردد، و انواعی که از آن در عقل حاصل می‌شوند هم این‌گونه‌اند.

پس با خلاصهٔ آنچه که بیان داشتیم برایت روشن‌گشت که هیچ‌یک از ماهیات ذهنی ـ از حیث ماهیاتشان ـ مندرج در تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات نیستند، یعنی اینکه دارای افرادی باشند، بلکه مقولات یا عین آنها هستند و یا مأخوذ (اعتبار شدهٔ) در آنهایند.

اما از حیث اینکه صفاتی موجود برای ذهن‌اند و توصیف کنندهٔ آن، «کیف بالعرض»اند، نه اینکه «کیف» ذاتی آنهاست [۱]؛ و اصل اشکال و پایهٔ آن بر این است که تمام مقولات، برای تمام افراد و با تمام اعتبارات، ذاتیات‌اند، و این چیزی است که بر آن اقامهٔ برهان نشده است و به عمومش وجدان، حکم نکرده است، و این مطلبی است که خردها را سرگشته و خردمندان را سرگردان کرده است، به‌طوری که برخی وجود ذهنی را انکار کرده و برخی دیگر انقلاب ماهیت را جایز دانسته‌اند، دسته‌ای دیگر از اینان پنداشته‌اند که اطلاق «کیف» بر علم، از باب تشبیه و سهل‌انگاری و مدارا کردن است، درنتیجه هریک روش و راهی را برگزیدند و آگاهی به راه‌حل و گشودن این گره نکرده و چیزی ـ اگرچه اندک بهره‌ای داشته باشد ـ عرضه نکردند.

۱. چون از تصحیح اینکه مقولاتِ در ذهن ـ به حملِ شایع ـ مقولات نیستند بلکه فقط به‌واسطهٔ حمل اوّلی‌اند فراغت یافت، بخش دوم از مطلوب را بیان می‌دارد که آنها «کیف»اند ـ به حمل شایع ـ. «سبزواری»

اشکال دوم

ما کوههای بلند و صحراهای فراخی را با درخت‌ها و رودها و تپّه‌ها و درّه‌های آن تصور می‌کنیم، و نیز فلک و ستارگان بزرگ را به‌گونهٔ جزئی که مانع از اشتراک است تصور می‌کنیم، پس بنابر نظر آنان لازم آید که این امور در قوهٔ خیال، که نه جسم است و نه دارای مقدار ـ بلکه کیفیّت و قوه‌ای است که عارض بُخاری که در قسمت اضافهٔسر پدید می‌آید ـ حصول یابد، و همین‌طور اگر«زید» را با اشخاص انسانی دیگر تصور کنیم، در این کیفیت که به نام قوهٔ خیال نامیده می‌شود، مردمانی حصول می‌یابند که دارای ادراک و تحرکّ و تعقل، و موصوف به صفات انسانها بوده و در این قوه سرگرم به صنعت و پیشهٔ خوداند، و این چیزی است که عقل به بطلان آن حکم می‌کند، و همچنین اگر محل این اشیاء روح (حیوانی) که در جلو مغز است باشد، از آنروی که دارای مقدار و حجم کمی است، انطباع و نقش بزرگ در کوچک است و بطلان این امر پنهان نیست، این عُذر هم کافی نیست که هر دو تقسیم را تا بی‌نهایت می‌پذیرند، برای اینکه کوه در مُشت جا نمی‌گیرد، اگرچه هر دوتا بی‌نهایت تقسیم را می‌پذیرند.

جواب آنکه: این اشکال نقض بر قایلان به وجود اشباحِ جسمی و مثال‌های جِرمانی در قوهٔ خیالی و یا حسّی، که آن را با دلایل کافی و براهین شافی برهانی نکرده‌اند وارد می‌سازد، ـ چنانکه بر پژوهشگرِ در آراء و نظریات آنان پنهان نیست ـ و این قوا را جز اینکه مظاهر آماده‌ساز برای مشاهدهٔ نفس مر این صور و اشباح را در عالم مثال اعظم باشند چیز دیگری نیست، همچنان که رأی و نظر شیخ‌اشراق ـ به پیروی از پیشینیان از حکمای خسروانی و رواقیان ـ این‌گونه است، و یا اینکه اسباب و آلاتی برای نفس‌اند که به‌واسطهٔ آنها آن افعال و آثار را در عالم مثالِ اصغر خود انجام می‌دهد و نظر ما هم همین است، و خلاصه آنکه این اشکال نقضی بر کسی که وجود دیگری برای مدارک حسّی ـ غیر از این وجود عینی خارجی در عالم مواد جسمانی ـ ثابت می‌کند، وارد نمی‌سازد.

خلاصه آنکه: به واسطهٔ دلایلِ وجودِ علمی، برای اشیاءِ صوری، عالم دیگری اثبات می‌گردد، و اینکه برای این صور و اشباح، وجود دیگری غیرآنچه که بر حواس

ظاهری آشکار می‌گردد هست، و به‌واسطهٔ این وجود است که (این صور واشباح) نزد قوای باطنی کشف و آشکار می‌شوند، و بلکه بسا که نفس مجرّد و دور از جُفت بودن با این دو وجود که برتر از آمیزش با این دو عالم است، با یاری قوای باطنی، آنها را مشاهده نماید، همچنان که این اشباح را با یاری قوای ظاهری مشاهده می‌نماید.

خلاصه آنکه: نفس مجرد، به‌واسطهٔ ادراک قوای ظاهری، دلالت بر وجود این عالم دارد و به‌سبب ادراک قوای باطنی، دلالت بر ثبوت عالم دیگری که شبحی و مقداری است دارد ـ همچنان که به‌واسطهٔ ادراک ذات خودش و ادراک حقایق عقلی دلالت بر وجود عالمی عقلی که از هردو قسم بیرون و برتر از هر دو کشور است دارد ـ برای اینکه ما آنچه را که یکبار از اشخاص این جهان مشاهده کرده بودیم، پس از معدوم شدن آن، بر گونه‌ای که نخستین‌بار آنرا با مقدار و شکل و وضع مشاهده کرده بودیم، ادراک می‌کنیم و بدان (ادراک) در نزد ادراک‌کننده برقرار می‌شود و به‌خصوص خودش در مقابل آن تَمثّل و صورت می‌یابد، آنرا البته وجودی هست و بالفرض در این عالم نیست، پس وجودش در عالمی دیگر است.

افلاطن و پیشینیان از بزرگان حکما، و نیز متألّهان از اهل ذوق و کشف بر این عقیده اند که موجودات آن عالم بدون مکان و جهت قائم‌اند، بلکه (آن عالم مَثالی) واسطهٔ بین عالم عقل و عالم حّس است، زیرا که موجودات عقلی از ماده و توابع ماده از: مکان و شکل و مقدار و رنگ و روشنی و امثال اینها، به کلی مجرد و رهایند، و این موجودات حسّی هستند که غرق در این اعراض‌اند، ولی اشباح مثالیِ ثابتِ در این عالم، دارای گونه‌ای تجرّد هستند، به‌طوری که در هیچ جهتی داخل نمی‌شوند و هیچ مکانی آنها را فرانمی‌گیرد، تنها گونه‌ای از تجسم دارند که دارای شکل و مقدار محسوب می‌شوند:

و خلاصه آنچه که شیخ متألّه ـ شهاب‌الدین سهروردی ـ در کتاب حکمت الاشراق برای اثبات این مطلب بیان داشته اینکه: دیدن، به‌سبب نقش‌پذیری صورت دیده شونده در چشم ـ آن‌گونه که معلم اول (ارسطو) می‌گوید ـ نیست، و به‌واسطهٔ خارج شدن شعاعی از چشم به دیده شونده ـ چنانکه ریاضی دانها گویند ـ

نمی‌باشد، بنابراین دیدن، جز به واسطهٔ مقابل قرار گرفتن شئی روشن و مُستنیر با چشم سالم، امکان‌پذیر نیست، زیرا بدان (مقابله) برای نفس علمی اشراقی و حضوری ـ بر دیده شونده، ـ حاصل می‌گردد و درنتیجه آن شئی را مشاهده می‌کند، و صورت آینه هم همین‌طور است، یعنی در چشم نیست ـ به‌واسطهٔ محال بودن نقش گردیدن بزرگ در کوچک ـ و آنها به عینه، صورت تو ویا صورت آنچه که دیده‌ای ـ همچنان که این پندار رفته است ـ نمی‌باشد، زیرا آن، این نظریّه را که دیدن، به‌واسطهٔ شعاع است باطل می‌سازد، چه‌رسد به انعکاس آن!

پس روشن شد که صورت، نه در آینه است و نه در هیچ جسمی، ونسبت جلیدیّه (مردمک چشم) نسبت به دیده شده‌ها مانند نسبت آینه است به صورتهایی که از آن ظاهر و آشکار می‌شوند.

پس همچنان که صورت آینه، در آینه نیست، همچنین صورتی که نفس، به‌واسطهٔ آن ادراک می‌نماید در جلیدیّه و مردمک چشم نمی‌باشد، بلکه این صورت، هنگام مقابله و برطرف شدن موانع، از جانب نفس ـ به‌گونه اشراق حضوری بر آن شئی مُستنیر و روشن ـ پیدا می‌شود، پس اگر آن (شئی مُستنیر) را هویّتی در خارج باشد مشاهده‌اش می‌کند، و اگر شبح محض باشد، نیاز به مظهر دیگری مانند آینه دارد، و چون جلیدیّه در مقابل آینه‌ای که در آن صور اشیاء برابر آن ظاهر شده واقع گردد، از جانب نفس ـ دوباره ـ اشراق حضوری واقع شده و آن اشیاء را به‌واسطهٔ آینه جلیدیّه و آینهٔ خارجی می‌بیند ـ ولی با شرایط و نبودن موانع ـ و چنانکه انطباع و نقش صورت در چشم محال است، انطباع صورت هم در جایی از مغز محال و غیرممکن است.

بنابراین صورت خیالی در ذهن‌ها موجود نیست ـ به جهت انطباع بزرگ در کوچک ـ و در اعیان و خارج هم امکان‌پذیر نیست، وگرنه هرکس که حسّ سالمی داشت باید آنرا مشاهده می‌کرد، و عدم هم نیست، وگرنه قابل تصور و دارای امتیاز و قابل حکم کردن بر آن به احکام مختلف ثبوتی نبود، پس چون آن (صورت خیالی) موجود است ولی نه در ذهن است و نه در عین و خارج و نه در عالم عقول ـ چون آنها صورتهای جسمانی‌اند نه عقلی ـ به ضرورت باید در ناحیه و صُقع

دیگری باشد و آن عالم مثال است که به نام خیال منفصل نامیده می‌شود، چون غیرمادی است و شبیه به خیال متصل می‌باشد، و همان عالمی است که حکمای پیشین مانند افلاطون و سقراط و فیثاغورث و انباذقلس و دیگر از متألهان و تمامی سالکان امت‌های مختلف، اعتقاد به وجودش دارند، چون اینان گویند: عالم، دو عالم است: عالم عقل (یعنی عالم معنی) که تقسیم به عالم ربوبی و عالم عقول و نفوس می‌گردد، و عالمِ صور که تقسیم به صورتهای شبحی و صورتهای حسّی می‌گردد.

و از اینجا دانسته می‌شود که صورتهای شبحی «مُثُل افلاطونی» نیستند، برای اینکه این بزرگان از حکما همانطور که قایل به این صورتها هستند، قایل به« مُثُل افلاطونی» هم هستند، و آنها صورتهایی نوری و بزرگ‌اند که در عالم انوار عقلی ثابت‌اند، و اینها «مُثُل معلقه»اند که در عالم «اشباح مجرد» بوده، برخی از آنها ظلمانی‌اند که همان جهنم عذاب اشقیا، و برخ دیگر نورانی‌اند که بهشت تنعّم سُعدا- از متوسطان و اصحاب یمین ـ می‌باشد، و اما سابقان و مقربان، به درجات بالاتر می‌شوند و در بوستان‌های قدس و پاکی ـ نزد انوار الهی و جنب مُثُل ربانی ـ در گردش‌اند.

نکته چینی کردنی عرشی (الهامی)

بدان که ما از جمله کسانی هستیم که اعتقاد به وجود عالمِ مقداریِ غیرمادی دارند، همان‌گونه که صاحبان حکمت و پیشوایان اهل کشف ـ آنَ چنان که صاحب کتاب حکمت الاشراق نوشته و بیان داشته و بهتر از آن نوشته و بیانی نیست ـ معتقداند، ولی ما با او (صاحب کتاب حکمت الاشراق) در دوچیز اختلاف نظر داریم:

نخست آنکه: صورتهای تخیل شده نزد ما ـ همچنان که بدان اشاره کردیم ـ در ناحیه‌ای از نواحی نفس، و به مجرد تأثیر و تصویر آن (نفس) و به سبب استخدام قوهٔ خیال ـ نه در عالمی خارج از آن ـ و به‌واسطهٔ تأثیر اثرگذاری غیر آن (نفس) همچنان که از سخنش فهمیده می شود ـ موجود می‌شوند، روشن و آشکار است که

تصرفات متخیّله و شوخی‌گریهای گزاف آن و بازی کردنهایی که با صور و اشکال زشت، که مخالف فعل حکیم است انجام می‌دهد، جز در عالم کوچک نفسانی- به واسطهٔ شیطنت و بدکاری قوهٔ متخیّله ـ نمی‌باشد، و این صورتهای خیالی، باقیِ به بقاء توجّه نفس و التفات آن بدانها، و استخدامش مر متخیّله را در تصویر و تثبیت آنهاست، و چون نفس از آنها روی برگرداند، معدوم و زایل می‌گردند، و این‌گونه نیست که آنها دارای وجودی مستمر و دایم و پیوسته بوده و به ابقای نفس و حفظ و نگهداری نفس مر آنها را- همچنانکه می‌پندارند ـ باقی نباشند و فرق بین ذهول و نسیان (غفلت و فراموشی) این است که نفس در اولی (ذهول) ملکهٔ قدرت بر تصویر صورتهای خیالی را ـ بدون نیاز به احساس جدید و یا غیر آن ـ دارد، برعکس دومی (نسیان) که در آن نیاز بدان، و یا آنچه که جانشین آن ـ مانند نشانه‌های دلالت‌کننده ـ است دارد.

دوم آنکه: صورت‌های آینه‌ای در نزد او موجود در عالم مثالی‌اند، و در نزد ما سایه‌هایی هستند مر صورتهای محسوس را، یعنی آنها در این عالم ثابت‌اند، البته ثبوتی ظلی و سایه‌وار، یعنی ثبوت بالعرض نه بالذات، یعنی نقش دومین شخص لوچ، و صدای دومین پیچیدهٔ در کوه است که بدان «صدیٰ» گویند؛ و تمام اینها عکس و سایه‌هایی ثابتِ بالعرض، و تابع صور محسوس خارجی‌اند، همچنان که غیر از گونه و انحاء وجودات، اعیان ثابتهٔ بالعرض‌اند و تابعِ وجودات و سایه و عکسهایی هستند که حکایت کنندهٔ آنها می‌باشند، و حکایت چیزی، حقیقت آن‌چیز نمی‌باشد، چنانکه در اشعار برخی از عرفا (عراقی قدس‌سره) آمده است:

همه عالم صدای نغمهٔ اوست　　　که شنید این چنین صدای دراز [۱] ؟

۱. مراد از نغمه، وجود منبسط و نفس رحمانی و کلمه «کن» و غیراینها از القاب نیکوست، و مراد از «صدا» ماهیات است که مانند عکس‌هایی نسبت به وجودات‌اند، و از اینجا جامی گفته:

یک صوت بر دوگونه همی‌آیدت به گوش　　　گاهی نداش نام نهی و گهی صدا

و درجای دیگر گفته:

از ندای تو در افتاد صدایی به‌حرم　　　خاست صد نعرهٔ لبیک ز اهل عرفات

و اشاره است به تمام نشدن کلمات الهی، چون بر خداوند خاموشی روا نیست، بلکه حق به کلمات خود ـ پیوسته ـ حقیقت را تحقق و ثبوت می‌بخشد، بنابراین عشق حقیقی او در هر عشقی سریان دارد، لذا عشق او نداست و دیگر عشقها صدا، و اگر اختلاف عنوان نبود به اولی بازمی‌گشت، چون گفته شده: اذاتم العشق فهوالله. «سبزواری»

اشکال سوم

اگر اشیاء را وجودی در ذهن باشد ـ چنانکه اعتراف دارید ـ لازم می‌آید که برای هر نوعی از انواع جسمانی و انواع عرضی، فردی شخصی و مجردِ از ماده و لواحق ماده ـ از مقدار و مکان و وضع و امثال اینها ـ بوده و این امر مشخص، کلی و نوعی باشد.

بیان آن اینکه [۱]: هر مفهوم کلی که ما تعقل می‌کنیم، بنابر اعتراف خودتان، در ذهن پدید می‌آید، یا این است که بدون تشخّص در ذهن پدید می‌آید و بر صرافت و ابهام خالص خودش باقی می‌ماند، و یا این است که متشخّص می‌گردد؟ راهی به سوی (دفع اشکال) اوّل نیست، برای اینکه وجود، جدای از تشخّص نمی‌باشد و وجود مُبهم هم، مُبهم غیرمعقول است، و بنابر دوم، لازم می‌آید که در ذهن ما، هنگام تعقل انسان، انسانی مشخص و مجرد از «کم» و «کیف» و دیگر عوارض مادی حصول پیدا کند، چون اگر جفت با انها (عوارض مادی) باشد، جایز نیست که در عقلِ مجرد حصول پیدا کند، چنانکه در نزد ایشان ثابت است که حصول جسمانی در مجرد، ممتنع و محال است، و چون ضرورتاً و اتفاقاً تالی (قضیه) باطل است، همین‌طور مقدم هم باطل است.

جواب آن از طریق مشهور اینکه: موجود در ذهن، اگر چه امری شخصی است، ولی با اینهمه عرض و کیفیّتی است که قائم به ذهن می‌باشد و فردی از حقیقت این جوهر ـ که این فرد از آن مأخوذ و اعتبار شده ـ نیست، آری! آن عین مفهوم آن جوهر و نفس معنای آن است، و قیاس در تعقل اعراض جسمانی هم همین گونه است.

و نظریّهٔ ما را در دفع اشکال اول دانستی که مأخوذ از جواهر نوعیِ خارجیِ در ذهن، معنا و مفهوم آنها می‌باشد، نه ذات و اشخاص آنها؛ اما کلّی بودن موجود ذهنی و صدقش بر افراد بسیار، به اعتبار مجرّد گرفتن آن است از همهٔ تشخصات ذهنی و خارجی، و هیچ اشکالی در اینکه چیزی به اعتباری کلی باشد و به اعتبار دیگر شخصی ـ به‌ویژه با قیاس به دو وجود خارجی و عقلی ـ نمی‌باشد، و اگر

۱. یعنی بیان لزوم فرد مجرد، برای انواع جسمانی، و این محذور اصل اشکال می‌باشد. «سبزواری»

اصرار کنندهای اصرار ورزد و ارتکاب کنندهای مرتکب شود که: انسانیّتی که در ذهن است، در حقیقت با انسان مشارکت دارد و آن نیز جوهر است و حالّ ـ در ذهن و محل آن از آن مستغنی و بی‌نیاز است، پس در دامی افتاده که هیچ گریزگاهی از آن ـ چنانکه هم اکنون دانستی ـ نیست.

شگفت اینکه ملاجلال دوانی اصرار بر جوهر بودنِ معانیِ جوهری ذهنی دارد و قایل است که جوهر ماهیتی است که از شأن آن اینکه: در خارج «لافی موضوع» است و بر گویندهٔ این‌که: صورت جوهرِ ذهنی از باب «کیف» است، بسیار بد گفته و اشکال گرفته که در این صورت انقلاب جوهر به کیف لازم می‌آید.

و ندانسته که لزوم انقلاب حقیقت ـ آن‌گونه که تصوّر و توهّم کرده ـ لازم‌تر و چسبان‌تر است ـ همچنانکه در مقام اندیشه و تفکر آشکار می‌شود ـ به شرطی که در تمام حدودی که انواع جوهری راست، این قید را ملتزم شود که اگر در خارج پدیدآید این گونه و آن‌گونه است، زیرا همانگونه که جوهر بودن انسانِ ذهنی این‌گونه است، همین‌طور قابلیتش مر ابعاد را، و مقدار و رشد و حس و نطق او و تمام لوازم این معانی نیز این‌گونه است، در این صورت هیچ‌فرقی بین این سخن که: صورت ذهنی در حقیقت «کیف» است و بین آن گفتار که: صورت ذهنی نوعی از جوهر است ـ با این وجوه منحرف و کج ـ نمی‌باشد.

حقیقت آنکه: مفهوم انسانیت و غیرآن از صورتهای انواع جوهری، کیفیاتی ذهنی هستند که بر آنها معانی آنها ـ بحمل اوّلی ـ صدق می‌کند و در حمل شایع صدق نمی‌کند، و دلایل وجود ذهنی، در امور عقلی بیش از این را نمی‌بخشد، البته این برای کسی است که اعتقاد به وجود عالم عقلی، که در آن صورتهای انواع جوهری هست ندارد، مانند معلم اوّل (ارسطو) و پیروانش ـ همچنانکه مشهور است.

و اما کسی که اعتقاد به این عالم شامخ الهی دارد می‌تواند که بگوید: اینکه (گویند:) برخی از افراد ماهیت نوعی مجرداند و برخ دیگر مادی، این مطلبی است که حکم به فساد و تباهی آن ـ نه از روی برهان و نه آشکار و بدیهی بودن ـ داده نشده و بر امتناع آن هم اتفاق نظر واقع نگردیده است، زیرا افلاطون بزرگ و استادان بزرگوار او بر این عقیده‌اند که: هر نوع از انواعِ جسمانی را فردی در عالم عقلی

هست، و این افراد، اسباب فعالی‌اند برای دیگر افراد جسمانی این انواع، و آنها را عنایت و توجّه بدانها (افراد جسمانی) می‌باشد، و دلیل دلالت دارد بر اینکه افراد یک نوع، تشکیک و تفاوت را در وجودات خود، بحسب تمام بودن و نبودن و پیش و پس بودن ـ بر تقدیر تمام بودنش ـ نمی‌پذیرند، و تمام بودنش فقط به‌حسب یک نحوه و یک گونه از وجود، و یک موطن و یک محل ازکون و بودن می‌باشد و بس، نه به‌حسب دو وجود و به حسب دو موطن و محل.

حقیقت آنکه: نظر افلاطون و نظر پیشینیان از او ـ از بزرگان و صاحب‌نظران در حکمت ـ در وجود مُثُل عقلی برای طبایع نوعی جرمانی، در نهایت استواری و استحکام است، به‌طوری که هیچ‌یک از نقض‌های متأخران بر آن وارد نمی‌شود، و ما نظریهٔ ورأی این بزرگ و استادان بزرگوارش را به‌گونه‌ای تحقیق و اثبات نموده‌ایم که هیچ‌یک از نقض و اشکالاتی که اصل آن پی‌نبردن به مقام ایشان، و آگاهی نداشتن از مقصوداینان است بر آن وارد نمی‌گردد، همچنان که به‌زودی آن‌را، با خواست الهی برای آن‌کس که خداوند توفیقش عطا کرده است بیان خواهیم داشت.

اصولاً زیربنای مقاصد و تکیه‌گاه اعتقاد آنان در این امر، درخشش‌های نوری و تابشهای قدسی است که بر آنها هیچ‌شک و گمان و تردیدی، و هیچ نقص و عیبی وارد نمی‌گردد، نه اینکه متّکی بر نظریات بحثی بوده که پناه برندگان بدانها را به بازی گرفته و اعتمادکنندگان بر آنها را به شک و تردید انداخته تا جایی که پسینیانشان پیشینیانشان را بد گفته و در آن امر نه به صلح و نه به توافق می‌رسند، بلکه هرکس نظریه‌ای ارائه کند، کس دیگر او را دشنام و بد گوید.

سپس (گوییم:) این بزرگواران از بزرگان حکما و اولیاء، اگرچه دلیلی بر اثبات این مُثُل نوری بیان نداشته و در آن فقط بر مشاهدات صریح و آشکارِ مکرّری که برایشان واقع گردیده بسنده کرده و آنها را برای غیر خود حکایت کرده‌اند ولی برای انسان، اعتماد بر آنچه اتفاق‌نظر دارند و قطع به آنچه که مشاهده کرده و سپس بیان داشته‌اند حاصل می‌شود، و هیچ‌کس را نرسد که در این‌باره با آنان مناظره و بحث کند، برای اینکه در جایی که اوضاع ستارگان و شمارهٔ افلاک را ـ بنابر رصد یک‌نفر مانند اَبرخس و یا اشخاص دیگری چون او و به‌وسیلهٔ حسّی که معدن اشتباه و تجاوز است ـ معتَبر

بداند، سزاوار است که سخنان بزرگان از فلسفه را که مبتنی بر رصدِ عقلی مکرر ایشان است و احتمال هیچ خطایی در آن نمی‌رود معتبرتر بداند.

اشکال چهارم

بر معتقد به وجود ذهنی لازم می‌آید که ذهن، هنگام تصور گرمی گرم، و موقع تصور سردی سرد گردیده و کج و راست و گِرد و مثلث و مربع و کافر و مؤمن و مُتحیّز گردد، برای اینکه گرم چیزی است که در آن گرمی، و سرد چیزی است که در آن سردی حصول پیدا کند، و همچنین دیگر مشتقات، بنابر این لازم می‌آید که نفس به صفات اجسام و امور ضدهم متصف باشد و بطلان این امر ضروری است.

بیان لزوم اینکه: بنابر تقدیر بیان شده لازم می‌آید وقتی که ما اشیاء را تصور می‌کنیم، در ذهن ما حقایق آن اشیاء حصول یافته و در آن فرود آمده و حلول کند، در حالی که حلول عبارت است از اختصاص ناعت و صاحب صفت، پس لازم می‌آید که حقایق این معلومات اوصاف و نعوتی برای ذهن باشند؟

جواب آن بر چند وجه است: وجه نخستین که از امور عرشی (الهامی) است اینکه: صورت‌های این اشیاء هنگام تصور نفس مر آنها را، در ناحیه و صُقعی از ملکوت نفس ـ بدون حلول در آن ـ قرار دارند، بلکه همان‌گونه که جوهر نورانی ـ یعنی نفس ناطقه ـ هنگام اشراق و تابش نورش بر نیروی بینائی، به علم حضوری اشراقی آنچه از دیدنی‌ها را که برابر آلت جلیدی قرار دارد، بدون انطباع ـ همچنان که نظر حکمای پیشین است ـ ادراک می‌نماید، همین‌طور در مقام اشراقش بر نیروی متخیّله، به علم حضوری اشراقی، صورت متخیّل خارجی را که مباین و مخالف نفس است ـ بدون حلول صورت در نفس و اتصاف نفس بدان صورت ـ ادراک می‌نماید، بلکه همانطور که صور اشیاء خارجی را به‌واسطهٔ آلت بینایی و غیرآن می‌بیند و احساس می‌کند، همین‌طور به صور باطنی اشیاء نگریسته و آنها را به حواس باطنی ـ بدون حلول آنها در ذات نفس ـ مشاهده می‌کند، و وجدان حکمِ به تفرقه و جُدایی بین مشاهدهٔ در بیداری و مشاهدهٔ در خواب نمی‌کند.

سپس ـ بر تقدیر اینکه صور خیالی دارای قیامِ حلولی به نفس‌اند ـ گوییم: شرط

اتصاف به چیزی، انفعال و اثرپذیری از آن چیز است ـ نه قیام تنها ـ برای اینکه مبادی فعّالِ وجودِ حوادث و پدیده‌های کونی، با اینکه دارای احاطهٔ علمی به گونهٔ ارتسامِ صورتهای این اشیاء در آنها ـ همچنان که رأی و نظر آنان است ـ می‌باشند، ولی متصفَ به موجودات و اعراض جسمی آنها نیستند، برای اینکه قیام صورتهای کونی به مبادی عالی آنها از جهت فعل و تأثیرِ در آن صورتها، غیر از انفعال و اثرپذیری از آنهاست و ما نمی‌پذیریم که تنها قیامِ چیزی به چیزی موجب اتصاف آن بدان چیزـ بدون اثرپذیری و دگرگونی ـ می‌باشد، و نمی‌گویم که اطلاق مشتق، تنها با همین امر (قیام) درست است یا درست نیست، برای اینکه این یک امر دیگری است که مطلقاً در این مقام تعلق به هدف و غرض ما ندارد.

وجه دوم نیز بازگشت به آنچه که گفته شد ـ از تحقیق در اختلاف دو گونهٔ حمل ـ دارد، برای اینکه مفهوم کفر، کفر به حمل شایع نیست، بنابراین از اتصافِ بدان، اتصاف به کفر لازم نمی‌آید، تا لازم آید که هرکس تصور کفر کند کافر گردد، و همین‌طور است حکم در انواع این مثال، پس باید طالب هدایت نگرشش را در این‌باره نیکو کند، تا بتواند امثال این نقض‌ها و اشکالات و ایرادات را گشوده و حل نماید.

وجه سوم از جواب که در کتابها هم آمده اینکه: بنای ایراد بر نبودن تفرقه است بین وجود اصیلی که بدان هویت عینی برپاست و وجود غیراصیلی که بدان صورت عقلی پایدار است ، برای اینکه متصف به گرمی چیزی است که بدان گرمی خارجی و عینی قائم است، نه صورت ذهنی آن، زیرا تضاد و مخالفت، بین هویت گرمی و سردی و امثال این دومی باشد، نه بین دوصورت متضاد و مخالف هم، خلاصه آنکه این صفات در حقایقشان اعتبار می‌گردند، یعنی به‌گونه‌ای که اگر در مواد جسمانی یافت شوند، آنها را به حالتی مخصوص قرارداده و در آنها به آنچه که حواس درکشان می‌کند اثر می‌گذارد، مثلاً: گرمی اقتضای جدایی اجسام جوراجور و گوناگون و جمع متشابهات و همانند هم از آنها را دارد، و استقامت و راست بودن، حالتی است که قائم به «خط» است، یعنی خطی که اجزاو بخش‌های آن بر یک سمت است، و کجی و شکل‌پذیری را هم بر همین قیاس کن، و ما چون آنرا تعقل کردیم و درنفس مجرد پیدا آمد و حالّ در آن شد، جز اتصاف به آنچه که از شأنش آن است که بدان اجسام، گرم و یا سرد

و یا شکل‌پذیر و یا غیراینها گردند لازم نمی‌آید، نه اینکه نفس، موضوعی برای این محمولاتِ انفعالیِ مادی می‌گردد.

و کسی را نرسد که گوید: این جواب چنانکه در نقضِ به لوازم برخی از ماهیات و اوصاف انتزاعی و اضافی و نسبت‌ها ـ مانند جفت و طاق بودن و وجوب و علّیّت و پدر بودن و امثال اینها که از امور خارجی نیست ـ جاری و جایز نیست، در صفات معدومات هم مانند امتناع و عدم و امثال این‌دو هم جایز نیست، چون کسی نمی‌تواند بگوید که: اتصاف محلِّ جفت بودن و علّت بودن و امتناع، از احکامی است که تعلق به وجود عینی و خارجی آنها دارد، برای اینکه امثال آنها را وجودی نیست، زیرا آنها یا اموری اعتباری و عقلی و از لوازم ماهیات‌اند و یا اینکه عدمی، و از صفات معدومات می‌باشند.

و امکان دارد دفع این ایراد و اشکال، به آنچه که ما در این کتاب اثبات کرده‌ایم باشد و آن اینکه: هر معنی را بهره‌ای از وجود است، پس جفت بودن هم وجودی دارد، بدین معنی که موصوف آن به گونه‌ای است که خردمند، از آن دوبخش برابر ادراک می‌کند، این همان شکل وجود اصیل و خارجی آن است، اما اگر نفس، تصور معنی جفت بودن را کرد، این نحو وجود اصیل آن نمی‌باشد، برای اینکه نفس، به سبب ادراک آن، مفهوم جفت بودن نمی‌گردد، به طوری که از آن، انقسام به دوبخش مساوی فهمیده شود، و حکم در امثال آن هم این‌گونه است، و اما عدم و امثال آن، دارای هیچ صورتی در عقل نیستند، بلکه این عقل است که با نیروی تصرف کنندهٔ خویش، برخی از مفهومات را صورت داده و عنوانی برای امور باطل ساخته و آنها را وسیله‌ای برای معرفی احکام آنها می‌سازد.

اشکال پنجم

ذهن، در خارج موجود است و امور ذهنی ـ آنچنان که اعتراف دارید ـ در آن موجوداند، پس از تعقل ما مر آنها را، وجود آنها در عقل، که موجود در خارج‌اند لازم می‌آید، و موجودِ در موجودِ در چیزی، موجودِ در آن چیز است، مانند آب، که موجودِ در سبویِ موجودِ در خانه است.

جواب آنکه: موجودِ در موجودِ در چیزی، موجودِ در آن چیز است اگر هر دو وجود اصیل باشند و دو موجود، دو هویت باشند، مانند وجود آب در سبو، و سبو در خانه، برعکس موجودِ در ذهن که موجود در خارج است، برای اینکه حاصل از معلوم در ذهن، صورت است نه هویّت، و وجودِ (آن) ظلی و سایه‌وار است نه اصیل و از ذهن در خارج، هویّت است و وجود اصیل است، و معنی «فی ـ در» در دوجا (ذهن و خارج) باهم اختلاف دارند، و همین‌طور استعمال و در کارگیری آن در آن‌دو و در مکان و زمان به یک معنی نمی‌باشد، بلکه به معنی حقیقت و مجاز می‌باشد، برای اینکه بودن چیزی در خارج، از قبیل بودن آب در سبو نیست، بلکه معنی بودن چیزی در خارج، عبارت از این است که آثار مطلوب از آن، بر آن چیز مترتب است، و بودن آن چیز در ذهن، عبارت از این است که این‌گونه نیست.

اشکال ششم

لازم می‌آید که در ذهن ما از ممتنعات کلی، اشخاصی حقیقی پدید آیند که در واقع اشخاص آن هستند، ولی نه به‌حسب فرض ما، برای اینکه وقتی ما ـ پس از تصورمان مر اجتماع دو نقیض را ـ حکم بر امتناعِ اجتماع دو نقیض کردیم و در ذهن ما این دومعنی، متشخص و متعین حصول پیدا کرد، بنابراین موجودِ در ذهن‌ما، فردی شخصی ـ از اجتماع دونقیض ـ می‌باشد، با اینکه به بداهت عقلی، قطع به امتناع و محال‌بودن اجتماع دونقیض در ذهن و خارج می‌شود، و همین‌طور وجود فرد حقیقی برای معدوم مطلق، و نیز شریک باری‌تعالی لازم می‌آید، در این‌صورت وجود آن فرد در خارج نیز لازم می‌آید، برای اینکه وقتی فرد مشخصی برای شریک باری‌تعالی بودن در ذهن پدید آمد، باتوجه به ذاتش، وجود عینی لازم و واجب می‌آید، وگرنه شریک باری‌تعالی نخواهد بود.

جواب اینکه: قضایایی که در آنها حکم بر اشیائی که وجودشان ممتنع است می‌شود،حملیاتی غیر قطعی هستند، بلکه قضایایی هستند، که در آنها حکم به اتحاد بین دو طرف آن بالفعل ـ بر تقدیر منطبق بودن طبیعت عنوان برفرد ـ می‌شود، زیرا عقل می‌تواند تصوّر مفهوم دو نقیضِ‌هم و شریک باری‌تعالی و جوهرفرد، و تصور تمام

مفهومات، حتی عدمِ خود را و عدم علت خود را و عدمِ عدم و مفهوم ممتنع را بنماید، البته نه آن‌گونه که تصور ممتنع را می‌نماید حقیقت ممتنع هم همان‌گونه است، زیرا هرچه که تصور می‌شود و در ذهن پیدا می‌شود، برآن، حمل آنکه وی ممکنی از ممکنات است می‌شود، بلکه آن تصور شده، عنوانی برای آن حقیقت باطل می‌باشد، و میزان درست بودن مفهوم، عنوانی برای ماهیتی از ماهیات این است که مفهومی از آن بر آن به‌گونهٔ حمل اوّلی حمل شود، اگرچه برآن، حمل شایع صناعی نشده باشد.

پس عقل این توان را دارد که مفهومی را تصور کند و به‌حسب فرض، عنوانی بر طبیعتی که ذاتش باطل است و تصورش مجهول، قرار دهد، و برآن به امتناع حکم برآن و علم بدان حکم نماید، و به اعتبار وجود این مفهوم در ذهن و عنوان بودنش برای ماهیتی باطل، منشأ درستی حکم برآن ـ به امتناع حکم بر آن ـ و جایز بودن خبردادن از آن ـ به‌واسطهٔ امتناع خبردادن از آن ـ می‌گردد، پس درستی حکم ـ از آن‌جهت که فردی برای مفهومِ ممکن و موجود است ـ متوجه آن می‌شود، و امتناع آن ـ از آن‌جهت که ممتنع و معدوم به‌حمل اوّلی حمل بر آن می‌شوند و به‌اعتبار اینکه از این جهت عنوانی برای طبیعتِ دگرگون‌پذیر است ـ متوجه بدان می‌گردد.

واحکام جاری بر مفهوم واجب‌الوجودِ بالذات از این قبیل است، مانند اینکه می‌گوییم: واجب‌الوجود و تشخَصش عین ذات اوست و وحدتش مغایر و مخالف آن چیزی است که از وحدت فهمیده می‌شود، برای‌اینکه حکم به عینیّت تشخّص ـ از آن‌جهت که حکمی از احکام است ـ متوجه به مفهوم واجب‌الوجود می‌شود، ولی عینیّت تشخّص متوجه بدان نمی‌شود، بلکه متوجه به آن‌چیزی می‌شود که برهان منتهی بدان می‌شود، یعنی او به اِزای آن است، و او «حیِ قیّوم جلّ ذکره» است، اگر چه برتر و پاک‌تر از آن‌است که در ذهنی تمثّل و شکل یابد.

پس دانسته شد که این قضایا و نظیر اینها حملیاتی غیر قطعی هستند، و آنها اگرچه مساوی و برابر با (قضایای) شرطی هستند، ولی بازگشت بدانها ندارند ـ همچنانکه این پندار پیش آمده است ـ برای‌اینکه حکمِ در آنها ـ بر مأخوذ به نوعی از تقدیر ـ به این است که تقدیر، دنباله و تتمهٔ فرضِ موضوع باشد، به‌طوری که اصلاً طبیعت متحصّلی ـ حتی در ذهن ـ نداشته باشد، نه به اینکه موضوع چیزِ فرض شده‌ای باشد و فرض آن

در نفس خود تمام شده باشد و سپس حکم، تخصیص به تقدیر مذکور بر آن دهد تا آنکه موضوع، از قبیل طبیعت موقت و یا مقید باشد، تا لازم آید که قضیه ـ در معنی ـ مشروطه باشد.

۴
فصلی
در توضیح بیشتر برای روشن شدن بیشتر و بی‌عیب کردن سخن

بدانکه دسته‌ای از متأخران چون اشکالات بیان شدهٔ در وجود ذهنی بر آنان وارد گشت و رهایی از تمام آنها برایشان دشوار بود، این نظریه را برگزیدند که: موجودِ در ذهن، حقایق معلومات نیستند، بلکه اشباح و سایه‌های آنها هستند که از آنها به‌گونه‌ای حکایت می‌کنند.

بیان آن اینکه: برهان و وجدان (یافت و کشف) دلالت براین دارند که هنگام تصور حقایق، امری در ذهن ما پیدا می‌شود که حکایت از آنها دارد و بدان (امر) ذهن، آگاهی بدانها یافته و احکام را برآنها اجرا کرده و از آنها خبر می‌دهد، ما نمی‌توانیم بگوییم: این حقایق به عینه در ذهن موجوداند ـ یعنی به‌واسطهٔ ورود این اشکالات ـ پس نظریهٔ جامع بین دو دلیل این است که گفته شود: حاصلِ در ذهن، سایه‌ای از معلوم و نمونه‌ای از آن است که دارای نوعی حکایتِ از آن می‌باشد، مانند حکایت کردن لفظ و نوشته، جز آنکه حکایت کردن آنها به‌حسب وضع، مخصوص معانی است، و حکایت کردن نقش‌های ذهنی به‌حسب طبیعت می‌باشد.

بر آنان این اشکال وارد شده که: اگر دلایل وجود ذهنی تمام باشد، دلالت بر این دارد که معلومات را به نفس خود وجودی در ذهن است، نه به‌واسطهٔ امر دیگری که از جهت حقیقت آنها مباین و مخالف آنها باشد، مانند صورت‌های نوشتنی و کشیدنی و شکل‌های صدایی و صوتی، برای اینکه هیچ‌کس نمی‌گوید: نوشتن «زید» و لفظی که دلالت بر او دارد، هر دو بعینه «زید»اند، برعکس ادراک و تصوّر او، زیرا احکام آنها براو جاری می‌شود و ذاتیات و عرضیّات او بر آنها حمل می‌گردد، پس در آنچه بیان داشته، جمع بین دودلیل نبوده و بلکه باعث ابطال هردو و ایجاد روش سومی می‌شود.

و برخی از بزرگان (سید صدر) روش دقیقی را که به تحقیق نزدیک‌تر است برگزیده که اشکالی در بیان کردن آن و آنچه ایراد که بر آن وارد شده ـ به‌جهت تیز شدن ذهن و توضیح مطلب ـ نیست، و بیان آن موقوف بر ایراد مقدمه‌ای است و آن اینکه:

ماهیت شئی، از موجودیّتش متأخر است، یعنی تا موجود نگردد، ماهیتی از ماهیات نمی‌باشد، زیرا معدومِ صِرف را اصلاً ماهیتی نیست و مطلقاً شئی نمی‌باشد، پس تا دارای نوعی که وی را ـ یا در ذهن و یا در خارج ـ تحصّل و تحقّق نبخشد نباشد، ماهیتی از ماهیات نمی‌باشد.

اگرگویی: پس چه چیزی است که موجود می‌گردد و سپس ماهیت می‌شود [۱]؟ آیا این ماهیت است؟ یعنی این ماهیت موجود می‌گردد و سپس همین ماهیت می‌گردد؟ این امر که بطلانش آشکار است، و یااینکه ماهیت دیگری است؟ و این ناهماهنگ تراز اولی است، مانند اینکه گفته شود: اسب موجود شد و سپس انسان گردید.

گویم: محدودیتی نیست بلکه شعبهٔ سوّمی تصور می‌شود، اما اوّلی: برای اینکه این تقدّم و پیشی رتبه‌ایست نه زمانی، و بر خاستن دو نقیض در مرتبه ـ همچنانکه بارها گفته و خواهیم گفت ـ جایز است، و اما دوّمی: برای اینکه معنی سخن ما که گفتیم: موجود شد و سپس انسان گردید، این نیست که چیز معیّنی موجود شد و سپس انسان گردید [۲]، تا آنکه این تردید پیش آید که این چیز یا انسان است و یا غیر انسان، بلکه آنجا یک امر بیش نیست و آن‌اینکه او انسان است و موجود، پس تحقق و حصولش از آن‌روی که وی موجود است، به‌حصول سزاوارتر است از آن‌روی که وی ماهیت انسان است، و نیز (گوییم) اگر آنچه را که بیان داشته تمام باشد، لازم می‌آید که ملزوم بر لازمش ـ که محمول بر آن است ـ تقدم و پیشی نداشته باشد، مانند چهار بودن بر زوج، یعنی گفته شود: اگر نخست چهار موجود شد سپس زوج گردید، پس آنچه که

۱. محل اشکال عبارت از «صیرورت ـ گردیدن» است که در اینجا «صیرورت» ترکیبی است و درنتیجه آن اشکالات وارد شده است، و جواب درست اینکه: مراد از «صیرورت» در اینجا، صیرورت بسیط است و آن عبارت است از «صیرورت» شئی، نه «صیرورت» شئی مر شئی را، این را اعتبار کن، و حاصل جواب‌دوم هم بازگشت به همین دارد. «نوری» ۲. یعنی در مرتبهٔ موجودیتِ مطلق، نه انسان است و نه اسب است و نه غیر آن‌دو از تعینات، و این موجود مطلق مراد است که در جواب دوم گوید: معنی «موجود شد» این نیست که چیز معینی موجود شد. «سبزواری»

نخست موجود شد یا زوج است، در این‌صورت زوج، زوج می‌گردد، و یااینکه زوج نیست، در آن‌صورت چهار، زوج نبوده سپس زوج می‌گردد و بطلان هردو آشکار است.

چون این گفته آمد گوییم: چون موجودیّت ماهیت بر نفس خود تقدّم و پیشی دارد، پس با قطع‌نظر از وجود، آن‌جا اصلاً ماهیتی نمی‌ماند، و وجود ذهنی و خارجی در حقیقت، با هم اختلاف دارند، و چون وجود تبدیل یابد، یعنی موجود خارجی، موجودِ در ذهن گردد، دور نیست که ماهیت نیز تبدیل پیدا کند، و چون چیزی در خارج پدید آمد، دارای ماهیتی، یا جوهر و یا «کم» بوده و یا از مقولهٔ دیگری می‌باشد، و چون وجود تبدیل یافت و در ذهن پدید آمد، ماهیتش انقلاب پیدا کرده و از مقولهٔ «کیف» می‌گردد، با این سخن، اشکالات دفع می‌شود، برای اینکه مَدار همگی براین است که موجود ذهنی بر حقیقت خارجی خود باقی است.

اگر گویی: این به عینه قایل بودن به «شبح» است و این اشکال بر آن وارد می‌شود که: بنابراین، اشیاء به‌نفس خودشان در ذهن حصول ندارند، بلکه امر دیگری است که در حقیقت با آنها مباینت و اختلاف دارد.

گویم: شئی را ـ با توجه به‌ذاتش و با قطع نظر از دو وجود (خارجی و ذهنی) ـ حقیقت معیّنی نیست که امکان آن باشد که گفته شود:این حقیقت موجود در ذهن و درخارج است، بلکه موجود خارجی به حیثیّتی است که اگر در ذهن پیدا شود، انقلاب و دگرگونی به «کیف» پیدا می‌کند و اگر کیفیّت ذهنی در خارج پیدا شود، عین معلوم خارجی خواهد بود، پس اگر مراد از وجود اشیاء به‌نفس خودشان در ذهن، وجود اشیاء در آن (ذهن) باشد ـ اگرچه حقیقت آنها به حقیقت دیگری انقلاب و دگرگونی پیدا کرده باشد ـ این که حاصل است؛ و اگر مراد این است که آنها در ذهن پدید آمده و بر حقیقت عینی خود باقی‌اند، بر این مطلب دلیل و برهانی اقامه نشده است، چون مُودّای دلیل این است که محکومٌ علیه، وجودش نزد عقل و در ذهن لازم و واجب باشد تا حکم بر او شود؛ و پنهان نیست که این حکم بر او، به‌حسب وجود ذهنی نیست، بلکه به‌حسب نفس‌الامر و واقع است، پس لازم است که در ذهن امری پدید آید که اگر در خارج پدید آید، متصف به محمول خواهد بود، اگر چه حقیقت و ماهیّتش به‌سبب

تبدیل وجود، انقلاب و دگرگونی یافته باشد.

اگر گویی: این انقلاب و دگرگونی هنگامی تصوّر می‌شود که بین موجودات خارجی ـ از جواهر و اعراض ـ و بین کیفیات ذهنی ـ یعنی صورتهای علمی ـ مادّه و اصل مشترکی باشد که به‌حسب وجود ظلی و سایه‌وار «کیف» باشد و به‌حسب وجود خارجی از مقولهٔ «معلوم» باشد، همچنانکه این امر را در هیولایِ مبهم در ذات خود ـ ابهام تام ـ معیّن داشته‌اند که با جفت شدن با صورت، گاهی آب و گاه دیگر هوا و دیگرگاه آتش می‌گردد، و ظاهر و روشن است که آنجا مادّه و اصلی است که مشترک بین تمام موجودات می‌باشد.

گویم: این انقلاب اگر انقلاب امری در صفت خودش بود چنین درخواستی داشت، مانند انقلاب سیاه به سفید و گرم به سرد، و یا صورت آن، مانند انقلاب نطفه به‌جنین در شکم، و آب به هوا، ولی انقلاب تمام نفسِ حقیقت به حقیقت دیگری، درخواست مادّهٔ مشترکِ موجودِ بین آن دو را نمی‌کند، آری! عقل، برای تصویر و نقش این انقلاب، امر مُبهم عامی را فرض می‌کند، این خلاصهٔ چیزی بود که این دانشمند بزرگوار در تعلیقات خودش بیان داشته است.

معاصر او ـ علامهٔ دوانی ـ بر وی اعتراض کرده و گفته: هرکسی که کوچکترین بینشی داشته باشد پوشیده نیست که انقلاب حقایق غیر معقول است، بلکه معقول این است که ماده از صورتی به‌صورت دیگر، و یا موضوع از صفتی به صفت دیگر انقلاب پیدا کند، و هر امری که در ذهن پدید می‌آید، محل و یا موضوعی غیر از ذهن ـ به‌اعتبار حصولش درآن ـ ندارد، و معلوم است که ذهن انقلاب از صورت ذهنی ـ که نزد او «کیف» است ـ به امرِخارجی که مثلاً جوهر است پیدا نمی‌کند، کاش می‌دانستم این یک امری که می‌پندارد اگر در خارج پیدا شود ماهیت است و اگر در ذهن پیدا شود ماهیت دیگری است چه می‌باشد و وحدت، چگونه با تعدّد ماهیت حفظ می‌گردد؟

سپس (گوییم:) تقدم و پیش بودن موجودیت نه روشن است و نه رسا، و بر فرض پذیرفتن، موجب جایز بودن انقلاب نیست، چون عوارض، خواه پیشین باشند و خواه پس، حقیقت معروض را تغییر نمی دهند و آن چون عارض آن حقیقت می‌شود، ناگزیرِ از بقایش با آن حقیقت است.

سپس (گوییم:) بر فرض انقلاب، حاصلِ در ذهن، به‌سبب ماهیت، مغایر و مخالف حاصل در خارج است و آن خلاف اقتضـای دلیلـی است که دلالت بر وجود ذهنـی دارد، و آنچه‌که گفته: حصول ماهیت در ذهن، اعم از این است که در آن ـ همان‌گونه که هست ـ باقی بماند و یا انقلاب و دگرگونی به‌ماهیت دیگری پیدا کند،ازقبیل آن‌است‌که گفته شود: حصولِ «زید» در خانه اعم از آن‌است که در آن ـ همان‌گونه که هست ـ باقی بماند و یا در آن به «عمرو» مثلاً انقلاب پیدا کند.

سپس (گوییم:) روشن است که اگر بین دو امر، امرِ مشترکی باقی نماند، با انقلاب باقی می‌ماند، مانند ماده ویا جنس ـ مثلاً ـ صدق نمی‌کند که آنجا یک چیز است که گاهی این امر است و گاهی امرِ دیگر، صاحب فطرت و سرشت پاک را همین مقدار بحث و گفتگو کافی و بسنده است.

و خود می‌دانی که قایل به «شبح» ناتوان از این نیست که بگوید: وجودِ امرِ خارجی در ذهن، جز به‌واسطهٔ حصول شبحِ آن در ذهن، امکان‌پذیر نیست، و اینکه: اگر شبح در خارج پیدا شود، عین امرِ خارجی است، بلکه او قایل بدین است و طبق نظر او می‌شود گفته شود: اگر وجود این کیف نفسانی در خارج فرض شود، عین جوهر نخواهد بود، بلکه کیفی نفسانی خواهد بود مانند جوهر، و اگر وجود جوهر خارجی در ذهن فرض شود، کیف نفسانی نخواهد بود، بلکه جوهری خواهد بود قائم به‌ذات خود.

ما گوییم: کیف نفسانیِ قائمِ به‌ذات خود، مانند دیگر کیفیات نفسانی در خارج موجود است، پس اگر مراد او این است که بر تقدیر وجود خارجی، عین جوهر است، اینکه: اگر در خارج پیدا شود عین آن خواهد بود، صدق نمی‌کند، برای اینکه حالِ قیامش به ذات، موجودِ در خارج است و جوهر نیست، و اگر مراد او این باشد که بر تقدیرِ وجودش خارج نفس است، یعنی قائم به‌ذات خودش است، پس جوهر خواهد بود، چون بنابراین تقدیر، کیف نفسانیِ غیرِ قائمِ به‌نفس و ذات بوده و جوهر نخواهد بود، زیرا کیف نفسانی قائم به غیرِ نفس و ذات، وجودش ممتنع است، در حالیکه جوهر از اقسام ممکن‌الوجود است، و اگر مرادش برتقدیر وجودش خارج نفس است و انقلاب حقیقتش به حقیقت جوهری، در این‌صورت جوهر است، و این بر تقدیر صدقش در شبح نیز جاری و جایز است. پایان سخن او.

نهایت چیزی که یک نفر از جانب قایلِ به‌انقلاب حقایق خارجی ـ از جوهر و «کم» و غیر این دو ـ به «کیف» در ذهن بگوید اینکه: هر یک از حقایق عینی و خارجی را ربطی خاص به‌صورت ذهنی است که بدان سبب گفته می‌شود آنها صورت ذهنی آن (ربط و سبب)اند و عقل آن ربط را بین آن‌دو می‌یابد، و حقیقت امر اینکه اگر آنها در خارج پیدا شوند عین آن می‌باشند، و از این کار لازم نمی‌آید که وجود هر چیزی، وجود چیز دیگر باشد.

برای‌اینکه فرق است بین‌اینکه گفته شود: اگر «اَلِف» مثلاً در خارج پیدا شود و حقیقتش به حقیقت «ب» انقلاب پیدا کند، عین «ب» خواهد بود، و یا اینکه گفته شود: اگر «اَلف» در خارج پیدا شود عین «ب» خواهد بود.

اینکه گویی: اگر کیف نفسانی در خارج پیدا شود، به‌حقیقت ذهنیش کیف نفسانی می‌باشد نه جوهر، گوییم: فرض شده این نیست، بلکه فقط وجود خارجیش است و بس، نه با حفظ اینکه کیفیّتی نفسانی است، برای اینکه وجود خارجی آن مستلزم انقلاب حقیقت آن است، زیرا حقیقت ذهنی مشروط به وجود ذهنی است و حقیقت خارجی مشروط به‌وجود خارجی، و خلاصه آنکه: وجودِ امرِ ذهنی در خارج، عبارت است از انقلاب حقیقت آن به حقیقت خارجی، و یا اینکه در بردارندهٔ این انقلاب است، در این مطلب و آنچه در آن است اندیشه باید شود [1].

امکان دارد سخن او را به وجهی دیگر که به حقیقت نزدیک است و از مفاسد بیان شده دور، توجیه کرد و آن اینکه: چون بر این مطلب اقامهٔ برهان شده که حقایق عینی و خارجی را ذاتیاتی است که بدانها آثار ذاتی آنها ـ که عبارت از مبادی شناختن ذاتیات و امتیاز آنها از امور عرضی است ـ صدور می‌یابد، مانند جسم بودن که در مفهوم درخت اعتبار می‌شود و اقتضای مکان و قبول ابعاد را دارد، و صورت نباتی که اقتضای رشد و تغذیه را دارد، و چون این حقایق در ذهن حصول پیدا کرد، صورتهایی علمی خواهند بود که موصوف به نفس و صفاتی برای آن ـ با بقای آن حقایق به وجهی از وجوه ـ خواهند بود و برای نفس، حقایق عرضی ـ از کیفیات نفسانی ـ می‌گردند.

۱. هیچ ربطی بین «الف» و «ب» تنها با لفظ انقلاب ـ بدون امری که در دو حال باقی بماند ـ نیست، پس هیچ فرقی بین دوقول نمی‌باشد. «سبزواری»

پس دانسته شد که حقایق کلی ـ از آن حیث که کلی‌اند ـ مثالشان مانند هیولایی است که معلم اول (ارسطو) و پیروانش اثبات کرده‌اند، یعنی از آن‌جهت که اصلاً متعیّن نیست و دارای حقایق متحصّلی که بدان ـ از آن‌جهت که هست ـ تحت مقوله‌ای از مقولات درآید نیست، بلکه درنهایت ابهام است و تنها ماهیاتی ـ با قیاس به یکی از دو وجود ـ برایش تحصّل و تعیّن می‌پذیرد، پس حقیقت آب اگر از حیث وجود عینیِ اصیلِ خارجیش ملاحظه گردد، جسمِ سیّالِ روانِ‌تر و سنگینی است، و چون در ذهن پیدا شده و قائم بدان گردد، عرضی از کیفیات نفسانی می‌شود، در حالیکه آن (هیولا) به‌نفس خود به هیچ‌یک از آنها تحصّل نمی‌یابد و تحت هیچ‌یک از دو مقوله ـ باتوجه به‌حقیقت مُبهم آن که با وجود مطلقِ غیر متخصّص به‌خارج و یا علم اعتبار و اخذ شده ـ در نمی‌آید.

اگر گویی: آنچه گفتی مطابق قواعد قوم (اهل معقول) نیست و درستی آن نیز روشن و آشکار نمی‌باشد، برای اینکه شئی، از ذاتی خود به‌حسب دووجود ـ آن‌گونه که از خواص ذاتی تقریر و اثبات گشته ـ جُدا و منفک نیست، و نیز بنابراین تقدیر، برای یک چیز دو وجود: ذهنی و عینی (خارجی)، نمی‌باشد؟

گویم: چون نزد این گوینده و اشکال کننده، تقدّمِ وجود بر ماهیت ثابت است، و این همان‌چیزی است که نزد ما بر آن اقامهٔ برهان شده است، بنابراین شئی به‌واسطهٔ وجود خارجی و یا ذهنیش تعیّن می‌یابد و با قطع‌نظر از دووجود، اصلاً حقیقتی ندارد، نه جوهری و نه عرضی و نه مُبهم و نه مُعیّن، و چون پدید آمد، اگر از حیث وجود درخواست موضوعی را که بدان قائم باشد ننمود، این جوهر است، وگرنه عرض خواهد بود، و همین‌طور با توجه به‌وجود ذاتی آن، اگر پذیرای ابعاد است جسم خواهد بود و اگر اقتضای رشد و خوراک دارد گیاه است، و حساس و متحرک و ناطق و شیهه کشنده را براین قیاس کن.

پس روشن شد که امکان انتزاع این ذاتیات از ذات، بستگی به‌شرط وجود این ذات در خارج ـ خواه تحقیقی و خواه تقدیری باشد ـ دارد و بس، و چون وجود خارجی آن ملاحظه نشود، بلکه به‌شرط وجود ذهنی ملاحظه گردد، این صلاحیّت را دارد که از آن، ذاتیات عرضی ـ از علم و کیف و امثال این‌دو ـ انتزاع شود، و اگر به‌شرط مطلق وجود

ـ بدون ملاحظهٔ خصوص یکی از دو وجود [1] ـ ملاحظه شود، این صلاحیّت را ندارد که بدان اشاره شود و حقیقی از حقایق برایش تعیّن یابد و تعبیر الفاظ بدان احاطه پیدا کند و عبارات بدان رسد و اشارات آنرا فراگیرد، بلکه دارای اطلاق صِرف و «لاتعین» محض است.

و چون این گفته آمد گوییم: معنی حفظ بودن ماهیات و انفکاک و جدایی نداشتن ذاتی از دارای ذاتی ـ در دووجود ـ این است که ذهن، هنگام تصور اشیاء این‌صورتِ ذهنیِ عرضی را ملاحظه می‌کند، البته نه از حیث وجودِ ذهنیِ آن، بلکه از حیث وجود عینیِ خارجیِ آن ملاحظه می‌کند که بدان مقوله‌اش تعیّن می‌یابد، مثلاً اینکه جوهر و جسم رُشد کننده است، لذا بر آن ـ به آنچه که حقیقت عینی آن اقتضا می‌کند و ذاتیات خارجی از آن انتزاع می‌شوند ـ حکم می‌کند.

مثلاً آنچه که در ذهن، هنگام تصور آب پیدا می‌شود، نه جسم است و نه سیال و روان و نه تَر و نه سنگین، بلکه کیفیّتی نفسانی است، ولی چون ذهن از اشخاصِ آبهای موجود، مشخصّات و عوارض لاحق به وجودشان را ساقط و جُدا کرده، برای آن (ذهن) نیرو و بینشی روحانی حاصل کرده که به یک حقیقت که عبارت از مبدأ آبهای جزئی است می‌نگرد [2] و برایش مفهومی کلی که بر آن جزئیات صدق نماید کشف می‌گردد، درنتیجه این امر صدق‌کنندهٔ بر آنها را آینه‌ای برای شناخت احکام و احوال خارجی آنها قرار می‌دهد، و همین‌طور ذاتیات آنها را ـ همان‌گونه که پیش از این برایت روشن ساختم ـ استنباط می‌نماید، و سخن این گروه در محفوظ بودن ماهیات حمل بر این (بیان که کردیم) می‌شود، این آن‌چیزی بود که می‌خواستیم در توجیه سخن این گوینده بگوییم.

۱. حقیقت وجود مطلق بسیط نوری این صلاحیت را ندارد که قابل اشاره باشد، چون اشاره به متعیّنات می‌رسد و این حقیقت به‌ذات خودش هیچ تعینی ندارد، اگرچه عین هویت است، سخن در این نیست، بلکه سخن در ماهیت مطلق مبهم است که با آن اخذ و اعتبار شده است، و دانستی که برخی از متعینات اعتباری‌اند، چه‌رسد مطلق مبهم که از معقولات ثانوی است باشد، پس فرق است بین آنچه‌که اشاره نمی‌پذیرد و عبارت بدان احاطه پیدا نمی‌کند ـ از «لاشئی» بودن ـ و بین آنچه که از نهایت شیئیت و تحصّل و نوریت، اشارت و عبارت نمی‌پذیرد. «سبزواری»

۲. آن وجود وسیع محیط به آب عقلی است که این آبهای جزئی رقایق آن هستند، و مفهوم کلیِ مکشوف که متحد با آن وجود محیطِ انتزاع یافتهٔ از آن است، ماهیت آن می‌باشد، برای اینکه هر ممکنی مرکب از ماهیت و وجود است. «سبزواری»

و باید دانسته شود که بیان متأخران، بیشترش مُبتنی بر اصول صحیح کشفی، و مبادی محکم الهامی نمی‌باشد، بلکه اساس بیان آنان فقط بر احتمالات عقلی است ـ نه مقامات ذوقی و کشفی ـ و بر پراکنده گویی‌های مقبول است نه مقدمات برهانی، از این‌روی هرکس از اینان که خواست تحقیق مطلبی و با زیادی دقتی نماید، فقط با «منع» و «نقض» به میدان آمد، لذا نوشته‌ها و دستینه‌هاشان انبوهی از مناقضات و خلاف‌گویی، و مجموعه‌ای از ظلمات، که برخی فوق دیگری‌اند، شد، و هیچ‌کس از این تاریکی‌ها ـ جزاندکی ـ رهایی نیافت، و ماظلمهم الله ولکن کانوا انفسهم یظلمون، یعنی: خداوند ستمشان نکرد بلکه خودشان به‌خود ستم کردند(۳۳ ـ نحل)

۵
فصلی
در بیان رها شدنی عرشی (الهامی) در این مقام

در اینجا روش دیگری هست در برطرف کردن اشکالاتی که بر قایل به‌وجود ذهنی وارد آمده، بدون لزوم آنچه که معتقدِ به انقلاب حقایق ملتزم بدان است و ارتکاب آنچه که معاصر بزرگوار او از اینکه اطلاق «کیف» بر علم و صورت نفسانی از باب مجاز و تشبیه است مرتکب شده، بلکه با مراعات قاعدهٔ محفوظ بودن ذاتیات ـ با تبدیل وجودات ـ و کیفیات حقیقی بودن صورتهای علمی، و آن (روش) اینکه گوییم:

نفس انسانی دارای نیرویی است که بدان معقولات کلی را از اعیان خارجی و از صورتهای خیالی و اشباح مثالی انتزاع و جدا می‌کند، و شکی نیست که هنگام جُدا کردن و انتزاع این معقولِ انتزاع شده، به کیفیّتی نفسانی اثر می‌پذیرد که آن عبارت است از علم آن (نفس انسانی) بدان (معقول)، در این‌صورت دانسته می‌شود که نفس را کیفیّت جدیدی هنگام کشف این معنی می‌باشد، حکما گویند: وقتی حالمان را هنگام تعقّل کنکاش می‌کنیم، جز این‌صورت نمی‌یابیم، پس این کیفیت نفسانی عبارت از همین صورت عقلی می‌باشد، که قائم به آن (نفس) و موصوف بدانست، از این‌روی علم، به‌صورتِ حاصلِ ار شئی نزد عقل تفسیر و معنی شده است، و چون برهان دلالت براین دارد که تحصّل حقایق عینی ـ نه از جهت وجودی عینی و

خارجیشان ـ در ذهن است، تصریح کرده‌اند که علمِ بهر مقوله‌ای از همان مقوله است، لذا کار مشکل شده و حقیقت پوشیده شده است.

و تحقیق حقیقت در این امر آنکه: همچنانکه در خارج شخصی مانند «زید» مثلاً یافت می‌شود و با او صفات و اعراض و ذاتیات او ـ مانند سفید بودن و خندان و راه رونده و نشیننده و رشد کننده و حیوان و ناطق ـ هم یافت می‌شود، پس آنها موجوداتی هستند که به‌واسطهٔ وجود «زید» ذاتاً یافت می‌شوند و بلکه از حیث وجود، عین «زید»اند، برای‌اینکه در خارج «زیدی» که بعینه خندان و نویسنده و حیوان و ناطق باشد نیست، و لازم نمی‌آید از اندراج «زید» ذاتاً تحت جوهر و ذاتی بودن جوهر برای او، جوهر، ذاتی نویسنده و خندان و ناطق باشد [1].

موجود ذهنی هم همین‌طور است، برای اینکه از جملهٔ حقایق کلی علم است، و چون فردی از آن در ذهن یافت شد، این فرد از آن تعیّن می‌یابد، یعنی با حقیقت معلوم اتحاد پیدا می‌کند، همچنانکه جسم، هنگامی در خارج پیدا می‌شود که در آن کمیّت و شکل و مکان و رُشد پذیری، و یا جماد و یا عنصر و یا فلک باشد، و به اینهاست که حقیقت این جسم تعیّن می‌یابد.

علم هم همین‌طور است، یعنی تعیّن و تحصّل می‌یابد ـ وقتی که با حقیقت معلوم اتحاد پیدا کند ـ پس علم، جنس قریب است و کیفِ مطلق، جنس بعید، و تحصّل و تعیّن علم بستگی به انضمام حقیقت معلوم بدان، و اتحاد با آن دارد، به‌گونه‌ای که یک ذات است که مطابقت با آنها دارد، پس این یک ذات، علم است از حیث جنس قریبش، و کیف است از حیث جنس بعیدش، و از مقولهٔ معلوم است از حیث تحصّل و تعیّنش، همچنانکه «زید» در خارج حیوان است از حیث جنس قریبش، و جوهر است از حیث جنس بعیدش، و از مقولهٔ «کم» و «کیف» و غیر این دو است و از حیث تشخص و تعیّنش، و اتحاد معلوم با آن (ذات)، اتحاد عرضی است با معروض، پس درست است که علم از مقولهٔ «کیف» است و «کیف» ذاتی آن، از آن جهت که علم است، ولی درواقع آن (علم) بعینه حقیقت معلوم می‌باشد.

۱. عدم وجود، اینجا به‌اعتبار تعدد وجود است، و در این مقام که سخن می‌گوییم، وجود متحد است. «سبزواری»

در این‌صورت این اشکال متوجه نمی‌شود که: علم از آن‌جهت که از صفات نفس است، لازم است که از مقوله «کیف» باشد و از آن‌جهت که حقیقت معلوم در ذهن پیدا می‌شود، لازم می‌آید که از مقولهٔ معلوم باشد، در این‌صورت لازم آید که یک حقیقت از دو مقوله باشد.

برای اینکه محَصَّل و خلاصهٔ این تحقیق این است که علم ذاتاً از مقولهٔ «کیف» است، برای اینکه این مقوله جنس آن است و مفهوم معلوم از جهت ذات و وجود در ذهن، متحد با علم است و از این مقوله (متحد) بالعرض، همچنانکه «زید» از حیث ذاتش از مقولهٔ جوهر است و از آن حیث که پدر است و پسر است، از مقولهٔ مضاف، در حالیکه این دانشمند محقق (سیدصدر دشتکی) به‌پیروی از نوشته‌های پیشینیان معتقد است که عرض و عرضی ـ مطلقا ـ ذاتاً متحداند و به‌اعتبار، متغایر می‌باشند، برای اینکه سفید و سیاه نزد او، ذاتاً یک‌چیزاند و از حیث اخذ و اعتبار کردنش «لا بشرط شئی» و یا «بشرط لا شئی» مختلف‌اند، همچنان که صورت و فصل، ذاتاً یکی هستند و به‌اعتباری که گفته شد با هم مغایر و مخالف‌اند ـ همچنانکه به‌زودی گوشت از این سخنان در این‌باره پُر خواهد شد ـ بنابراین از آنچه گفتیم هیچ غُباری و هیچ تشویشی و هیچ وسوسه‌ای به‌فهم و وهم نخواهد رسید.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر اول

مرحلهٔ دوم

دنبالهٔ احکام وجود

مرحلهٔ دوم

در دنباله و تتمهٔ احکام وجود و آنچه از احکام عدم که سزاوار است بیان شود

۱

فصلی

در تحقیق و ثبوت وجود به معنی رابط

بسا که این تردید پیش آید که وقتی وجود، در «هلیات مرکبه» رابط است، لازم می‌آید که محمول را هم وجودی باشد، برای اینکه وجود برای غیر، بدون وجود «فی‌نفسه» تعقل نمی‌شود؛ سپس (گوییم:) ثبوت آن برای موضوع، برای موضوع نیز ثابت است، پس آن را هم ثبوت است و هم برای موضوع ثابت است، و همین‌طور تا بی‌نهایت [1].

۱. به‌زودی گفته خواهد شد که محمول ــ از آن‌روی که محمول است ــ در نفس خود وجودی ندارد، پس مرادش در اینجا از محمول، وجود رابط است نه معنای متعارف آن، تا این اشکال وارد آید که ثبوت شئ برای شئ، فرع ثبوت ثابت نیست، و نیز دخلی برای ثبوت محمول اولی که در «هلیات مرکبه» است در ورود این اشکال نیست، پس برای این وجودِ برای غیر که ثابتِ برای موضوع است، وجود «فی‌نفسه» است، سپس (گوییم:) ثبوت این وجود «فی‌نفسه» است ولی برای موضوع، چون ناعتی است و همین‌طور برای موضوع ثابت است.

و حاصل فک (گشودن گره) اینکه: مغالطه‌ای در اینجا شده، یعنی از باب اشتباه «رابط» و «رابطی» برای اینکه «رابط» عبارت از وجود برای غیر است، نه موجود (که رابطی است)، و ثبوت (یعنی رابط) است نه ثابت (یعنی رابطی). «سبزواری»

گره تردید به‌واسطهٔ آنچه که پیش از این گفته آمد باز می‌شود که: اطلاق وجود بر «رابط» در قضایا، به‌حسب معنی برداشته شدهٔ از مطلقِ وجود و یا از آن نیست ـ یعنی اگر محمول و یا رابطی باشد ـ یعنی ثابت برای غیر خود باشد، و اشتباهات بسیاری که پیدا شده در اطلاق لفظ وجود است که گاهی به‌معنی رابطه است، یعنی آن رابطه‌ای که در حکم ادواتی می‌باشد که ذاتاً ملاحظه نمی‌گردد، و گاه دیگر به‌معنی یکی از دوبخش مفهوم وجود، به‌معنی تحقق و بودن شئِ دارای حقیقت است، خواه برای خودش باشد و یا برای غیرخودش، و این آن وجودی است که بدان، وجودِ «رابطی» ـ نه «رابط» ـ می‌گویند.

پس «الف» بودن «ب» مفهوم و مفادش این نیست که آن وجود «ب» «فی‌نفسه» است ولی برای موضوع، مانند وجود اعراض و صور برای موضوعات و محل‌های آنها تا وجود آن «فی‌نفسه» لازم آید، بلکه عبارت است از اتصاف «الف» به «ب» یعنی رابط بین آن‌دو، پس جایز است که موضوع، به امری عدمی که هیچ‌نوع ثبوتی ندارد اتصاف یابد، اگرچه در خارج نباشد و در ذهن باشد.

و دانسته شد «لانهایت» که حاصل از دوچندان شدن نگرش‌های فکری و خُطور کردنهای وهمی می‌باشد، غیرممتنع است، به‌واسطهٔ قطعی بودنش به‌قطعی بودن نگرش، چون مادام که دوحاشیه و دوناحیهٔ حکم ملاحظه نشده و با عزم و قصد تعقل نگردیده، ربط بین آن‌دو حاصل نمی‌شود تا حکم به ثبوت آن برای موضوع و یا محمول شود.

پس وقتی گفتیم «الف» «ب» می‌باشد، ما درواقع مفهوم ثبوت «ب» را برای «الف» تعقل کرده‌ایم، به‌شرطی که آینه‌ای برای شناخت حال «الف» و «ب» باشد، نه اینکه به‌قصد توجه بدان شود، پس ما را در این حکم، امکان مراعات حالِ ثبوت نیست، یعنی اینکه (ب) ثابت برای «الف» هست یا نه، منسوب به ثبوت بدان است یا به «لاثبوت» برای اینکه در حکم ما این‌که: «الف» «ب» می‌باشد، جز نسبتی محض نیست و نسبت ـ از آن‌روی که نسبت است ـ منسوب نمی‌باشد.

آری! وقتی گفتیم: ثبوت «ب» برای «الف» این‌گونه است، ما درواقع آن را به‌قصد موردنظر قرار دادیم و از وقوعش بین دوحاشیه بیرون آمده است و صلاحیت آن را دارد که یکی از آن‌دو گردد، پس برای آن، ثبوت و ربط دیگری اعتبار می‌شود، در این صورت

است که کار بازگشت به این می‌کند که آن ثبوتِ دیگر، آینه‌ای برای شناسانیدن حال ثبوت اول ـ بدون توجه بدان مگر به تبع ـ باشد، و چون بدان توجه کردیم و گفتیم ثبوتِ ثبوت این‌گونه است، در این حال نظر را از دوحاشیه ـ جز بالعرض ـ برداشته و انتقال بدان کرده و آن‌را به موضوع نسبت داده‌ایم، در اینجا ثبوت سوم ـ بدون‌توجه بدان ـ حصول پیدا می‌کند، و همین‌طور وقتی توجه بدان پیدا کردیم، یعنی به یکی از دوطرف حکم گردیدنش، چهارمی حصول پیدا می‌کند و همین‌طور پنجمی و ششمی پیدا می‌شود، تا آنجا که از این توجهات و ملاحظاتی که از ما به‌واسطهٔ اراده و اختیار حاصل شده است بازایستیم، و با این بازایستادن، زنجیرهٔ (ثبوت‌ها) قطع می‌گردد.

و آنچه که بدان، پیشینیان صالح از بزرگان حکمت حکم داده‌اند که: محمول ـ از آن‌روی که محمول است ـ وجودش «فی‌نفسه» جز وجودش برای موضع خود نیست، مرادشان از این حکم این نیست که وجود آن «فی‌نفسه» به‌عینه همان وجودش برای موضوعش می‌باشد، همچنان که در اعراض و صور است، برای اینکه محمول ـ از آن‌روی که محمول است ـ وجودِ «فی‌نفسه‌ای» ندارد که برای موضوعِ آن محمول باشد، بلکه مرادشان این است که خودش را پدید نمی‌کند و فقط دارای ثبوت برای موضوع است، نه وجودِ «فی‌نفسه»، و وجودِ «فی‌نفسه» آن یعنی فقط برای موضوع ثابت است؛ و فرق است بین اینکه گوییم: وجودش «فی‌نفسه» همان وجودش برای موضوع خودش است ـ همچنان که در عرض است ـ و بین اینکه گوییم: وجودش «فی‌نفسه» یعنی موجودِ برای موضوعش است، برای اینکه اولی مستلزم وجود است ـ برعکس دومی ـ این در مقامی است که سخن فقط در مفهوم «هلیّهٔ مرکبه» باشد، و اما اینکه آیا لازم می‌آید که هردو حاشیهٔ حکم را به‌گونه‌ای وجود باشد؟ این سخن دیگری است.

سپس (گوییم:) آنچه را که به‌زودی ـ باخواست الهی و به‌گونهٔ یقینیِ برهانی که درصدد بیانش هستیم ـ خواهی شنید بر تو پنهان نباشد که: وجودات تمامی ممکنات ـ در فلسفهٔ (تألّه) ما ـ از قبیل روابط اند نسبت به‌وجود حقِ‌متعال، برتر از آنچه که در سخن برخی از صاحبان حکمت دینی و بزرگان فلسفهٔ الهی آمده که: وجود طبایع مادی در نفس خودشان به‌عینه، وجود آنها برای موادشان است، و اینکه وجود معلول ـ از آن‌روی که معلول است ـ مطلقاً وجودش برای علتِ خود می‌باشد، و اینکه وجود سافل و زیرین،

وجودش مطلقاً، نزد عالیِ برین که به تمام پائینی‌ها احاطه دارد (حاضر) می‌باشد، از این‌روی گفته‌اند: سراسر ممکنات، چه مادی و چه مفارق و مجرد آنها، برای ذات خودشان موجود نیستند، بلکه برای غیرخودشانند که (آن غیر) فوق همگی و فراسوی همگان می‌باشد و او واجب تعالی است.

برای این بزرگان جز همین مقدار از توحید که: کونِ وجود ممکن رابطی است نه رابط، فراهم نیامده است، و چون اینان دومی (رابط) را در وجود قایل شدند، برای ممکن وجودی مغایر و مخالف وجود حق اثبات کردند، البته بر وجهی که مرتبط به حق باشد و منسوب بدو، به‌گونه‌ای که از آن، انتساب به‌معبود ـ حق‌تعالی ـ جدا گردد.

ولی ما، به‌فضل و کرم و رحمت‌الهی، اقامهٔ برهان کرده‌ایم و بیانش را در مباحث آینده وعده و نوید می‌دهیم که: ممکن را آن تمکّن و منزلت نیست که وجودش به وجود، تحلیل و تفسیر گردد و نسبتش به باری‌تعالی، بلکه او منتسب به نفس خودش است نه به‌نسبتی زائد، و مرتبط به‌ذات خودش است نه به‌ربطی زائد، پس نزد آنان، وجودِ ممکن رابطی است و نزد ما «رابط» و پیش از این به‌فرق بین این‌دو اشاره شد که از جهت معنی است و عقد اصطلاح ـ که بر آن‌دو متفاوت است ـ از جهت لفظ می‌باشد، برای اینکه ـ به‌سبب اشتراک لفظ ـ از مشتبه شدن یکی از دومعنی به‌دیگری، خطا و سهوی پیش نیاید، همچنان که برای برخی پیش آمده است.

پندار و آگاهی دادن

یکی از علمای بزرگوار متأخر، که می‌خواهد به‌مقام واصلان، یعنی صاحبان معارج و اربابان حکمت متعالیه برسد، در رساله‌اش که به نام «زوراء» است [1] و برای بیان توحیدِ وجود آن را ساخته گوید: سیاهی، اگر آن‌گونه‌ای که در جسم است اعتبار شود، یعنی هیئت و شکل جسم است، موجود است، و اگر این‌گونه اعتبار شود که ذات مستقلی است، معدوم است، و لباس و پارچه، اگر صورتِ در پنبه اعتبار شود، موجود است، و اگر جدای از پنبه، ذاتی در اِزای آن اعتبار شود، از این‌حیث ممتنع است، این را برای تمام حقایق مقیاسی قرارده تا معنی آن کس که گفت: اعیان ثابته هیچ‌وقت بوی وجود

۱. رسالهٔ زوراء از ابن‌سینا است. «م»

نشنیده‌اند و آنها مطلقاً نه آشکار شده و نه می‌شوند و فقط رسم آنها آشکار و ظاهر می‌گردد را بدانی؛ پایان سخن او، فصل‌های دیگری هم بیان داشته که معانی آنها در قوت و سنگینی، قوی‌تر از معنی این سخن، در این مقام نیست.

و من از ادعای پرواز او به آسمان، با این بالهای سست در شگفتم، برای اینکه سهو و اشتباه و آمیختگی در این سخن، آشکارتر از آن است که نزد ماهرِ در صناعات علمی پنهان بماند و یا در آن، وضع یکی از دومعنی وجود رابطی جای دیگری را گیرد، برای اینکه وقتی گفتیم: جسم سیاه است، سیاهی را ـ از آن‌جهت که در «هلیّت مرکبه» محمول واقع شده ـ هیچ وجودی جز به معنی ثبوتش برای جسم نمی‌باشد، و این چیزی است که اِبای از آن ندارد که برای سیاهی ـ به‌اعتبار دیگری غیراعتبار محمول بودنش در «هلیّت مرکبه» ـ وجود باشد، اگرچه وجود ثابتش «فی‌نفسه» به‌عینه وجودش برای جسم است.

و اینکه گفته: و اگر اعتبار شود که ذات مستقلی است، معدوم می‌باشد؛ اگر مرادش از ذات مستقل، حقیقت جوهری می‌باشد، در این صورت سخنش درست است و هیچ شک و تردیدی در آن نیست، برای اینکه حقیقت جوهری برای اعراض، ثبوتش ممتنع است، ولی شک و تردید نامحدود است، زیرا جایز است که برای آن (عرض) ذاتی عرضی اعتبار شود که دارای اعتباری غیراعتبار صفت بودنش برای شئی باشد، بلکه به‌اعتبار آن (حقیقت) در نفس خودش می‌باشد، از این‌روی هیچ شبهه و شکی در این نیست که اضافه و نسبت به‌موضوع، از نفس ماهیت آن (حقیقت جوهری) ـ از آن‌روی که نه موجود است و نه معدوم ـ اخذ و اعتبار شده خارج است؛ و اگر مراد از آن، اعتبار سیاهی است به‌حسب ماهیتش، که به‌نفس خودش اخذ و اعتبار شده، حکمِ به‌معدوم بودنش مسلّم نیست، زیرا همچنان که برای جوهر، وجودی «فی‌نفسه» است، همین‌طور برای عرض هم وجودی «فی‌نفسه» است، جز آنکه وجود اعراض در نفس خودشان، به‌عینه وجود آنهاست برای موضوعاتشان، پس جوهر را وجودی «فی‌نفسه» برای خود است و عرض را وجودی «فی‌نفسه» نه برای خود است، بلکه برای غیرخود است، پیش از این گفته آمد که مراد از وجود برای خود، وجودی است که قائم به‌غیر خود نباشد.

۲
فصلی
در اینکه وجود بر چه وجهی از معقولات ثانوی گفته می‌شود و به‌کدام معنی توصیف بدان می‌گردد؟

در بسیاری از موارد معقول ثانوی، بر محمولات عقلی و مبادی انتزاعی ذهنی آنها اطلاق می‌گردد، و از این قبیل است طبایع مصدری و لوازم ماهیات و نسبت‌ها و اضافه‌ها؛ و گاهی هم بر معانی منطقی و مفهومات میزانی که در درجه دوم، و آنچه بعد آنها از معقولیّت است اطلاق می‌شود، و آنها محمولات و عوارضی عقلی‌اند که مطابق حکم می‌باشند و در حملشان بر مفهومات، حکایت کنندهٔ از آن (حکم)اند، و انتزاع آنها از موصوفات عبارت از گونهٔ وجود ذهنی آنها است، بدان‌شرط که معقود و بسته‌شدن بدانها از قضایای ذهنی باشد، و اینها عبارت‌اند از موضوعات حکمتِ (علم) میزان ـ برعکس اولی ـ

پس وجود به معنی مصدری است، نه آنچه که حقیقت و ذاتش می‌باشد، و همین‌طور شیئیت و امکان و وجوب، و نیز محمولاتِ مشتق از آنها از معقولات ثانوی به‌معنی اول‌اند که در حکمت «مابعدالطبیعه» استعمال و در کار گرفته می‌شوند، نه به‌معنی دیگری که در (علم) میزان (منطق) استعمال می‌شود؛ چون پیش از این برایت ثابت شد که معقولات ثانوی، مطابقت با حکمی که بدانها شده دارند، و آن (حکم) نحوه و شکل وجود معقولات نخستین است در ذهن، به‌شرطی که برای آن قیدی اعتبار شود ـ نه‌شرطی در محکوم علیه ـ و این مراد از سخن آنان است که گویند: معقولات ثانوی مستندِ به معقولات نخستین‌اند، در حالی که وجود و همین‌طور شیئیت، و همانند این‌دو، از این نوع نیستند.

و باید دانست که نگرش در گونهٔ وجود این ثانوی‌ها، و اینکه وجود اینها آیا در نفس است و یا در اعیان، و اینکه آیا دارای صلاحیت رسانیدن‌اند و یا سودی در رسانیدن دارند، از وظایف علم کلی است، چون در آن (علم‌کلی) روشن شده که معنی کلی گاهی ممکن است نوع باشد و گاهی جنس و یا فصل و یا (عرض) خاص و یا عرض عام، پس کلی، به‌شرطی که این امور ـ با صلاحیت بودنشان ـ

رساننده و یا سودبخش در رسانیدن باشند، موضوعِ علمِ منطق می‌گردد، سپس آنچه که بعد از این از لوازم و اعراض ذاتی عارض آن می‌شود، در منطق اثبات می‌گردد، و جهات نیز، مانند وجوب و امتناع و امکان، شرایطی هستند که بدانها معقولات ثانوی ـ و یا سومی ـ موضوع علم منطق می‌گردند.

چون در علم اعلا دانسته شد که کلی گاهی واجب می‌شود و گاهی ممکن و گاه‌دیگر ممتنع، با این شرایط کلی، موضوع علم منطق می‌گردد، و دیگر موضوعات را قیاس با این کن، یعنی در اینکه اثبات آنها ـ با حیثیت موضوعاتِ علوم بودنشان ـ موکول است به‌علمی که برتر از آنهاست؛ و اما محدود کردن آنها و تحقیق ماهیات آنها، در علم اسفل است نه در علم اعلا، و این نیز به ما آگاهی می‌بخشد که وجود شئی تقدم بر ماهیتش دارد و اینکه اثر فاعل، بالذات وجود است نه ماهیت ـ البته آن‌گونه که ما در مقام بیان و اثباتش هستیم ـ .

بینش دادن

برخی از صفات هستند که نه در ذهن و نه در خارج وجودی ندارند، خواه وجودشان انضمامی باشد ـ مانند سفیدی ـ و آن چیزی است که در اعیان صورتی دارد، و خواه انتزاعی باشد، یعنی وجود موصوف در خارج به‌گونه‌ای باشد که از آن این صفت فهمیده شود، و صورت هرچیزی نزد ما عبارت است از نحوهٔ وجود آن‌چیز که اختصاص بدو دارد، البته بنابر روش و نظریهٔ ما، از نفی وقوع ماهیات در اعیان و نفی مجعول بودنشان، بلکه واقع در اعیان، بالذات منحصر در وجود است و غیرحقیقت وجود را بهره‌ای از بودن در اعیان نیست، و بودن ماهیات در اعیان عبارت است از اتحاد آنها به‌گونه‌ای از حقیقت وجود، نه بر گونه‌ای که نفی‌کنندگان کلی طبیعی معتقداند.

و برخی صفات دیگر هستند که به هیچ‌یک از دو وجه بیان شده، وجود عینی و خارجی ندارند، وجود عینی آنها عبارت است از اینکه آنها حالِ ذهنی برای موجود ذهنی‌اند، مانند نوعیت برای انسان و جزئیت برای اشخاص، چنان که گوییم «زید» جزئی، معنی سخن ما این نیست که درواقع جزئیت دارای صورتی خارجی است که

قائم به «زید» می‌باشد، همین‌طور معنی آن این نیست که «زید» در خارج ـ از آن روی که در خارج است ـ در نگرش عقل جزئی است.

پس معقولات ثانوی را بطورکلی لازم نمی‌آید که جز در عقود و صورتهای ذهنی واقع نشوند، بسا که مطابق حکم باشند و حکایت‌کنندهٔ از آنها نفس حقیقت ـ از آن‌جهت که نفس حقیقت است و خودش خودش است ـ باشد، نه از آن‌جهت که معقول در ذهن است، و نه از آن‌جهت که درخارج و عین واقع است ـ مانند لوازم ماهیات ـ و اگرچه ظرفِ عروض ذهن است، در این صورت عقود حقیقی صدق می‌کند، مانند اینکه گوییم: ماهیت، ممکن است و چهار، زوج است؛ و معقولات ثانوی در زبان و اصطلاح اهل منطق و میزان، بخشی از معقولات ثانویِ به این معنی می‌باشند، ولی معقودات و بسته شده‌های بدانها، همچنان که دانستی جز قضایای ذهنی نمی‌باشند، برعکس آنچه ـ به‌معنی اعم ـ دایر و مرسوم بین فلاسفه می‌باشد، برای اینکه منعقد و بسته شدهٔ بدانها از قضایا دو بخش‌اند: حقیقی و ذهنیِ صِرف.

بیانی هشدار دهنده و دنبال کردنی آموختنی

دسته‌ای از فلاسفه صفات عدمی را با اتصاف موصوفات بدانها ـ در نفس‌الامر و واقع ـ جایز می‌دانند، و برخی از بزرگان آنان این مطلب را بیان داشته که: معنی اتصاف در نفس‌الامر و یا در خارج عبارت از این است که موصوف، به‌حسب وجودش در یکی از آن‌دو، به‌گونه‌ای است که مطابق حمل آن صفت بر وی می‌باشد و وی مصداق آن (حمل) است؛ شکی نیست که این معنی وجود آن موصوف را در ظرف اتصاف اقتضا می‌کند، زیرا تا در آن پدید و وجود نیاید، از حیث آن وجود، مطابق حکم نخواهد بود و اقتضای وجودِ صفت در آن نخواهد بود، بلکه بودن موصوف در آن‌گونه از وجود ـ به حیثی که اگر عقل آن را ملاحظه کند انتزاع آن صفت از وی برایش درست باشد ـ کافی خواهد بود، حال را در اتصاف ذهنی بر آنچه که گفتیم قیاس کن، برای اینکه مصداق حکم به‌کلی بودن انسان عبارت از وجودش در ذهن، به‌گونه‌ای خاص می‌باشد که مبدأ انتزاع عقل گردد، یعنی نخست کلی بودن را از وی انتزاع می‌کند و سپس اشتقاق را حمل بر وی می‌نماید، پس معنی ظرف

بودن خارج و یا ذهن برای اتصاف عبارت از این است که وجودِ موصوف در یکی از آن‌دو، منشأ و اَصلی برای درستی انتزاع عقل ـ آن اتصاف را از وی ـ می‌باشد؛ پایان سخن او، و در این بیان محل گفتگو بسیار است.

حقیقت آنکه اتصاف، نسبتی بین دوچیز متغایر و مخالف هم ـ به‌حسب وجود ـ درظرف اتصاف می‌باشد، پس حکمِ به‌وجود یکی از دوطرف ـ غیردیگری ـ در ظرفی که اتصاف در آن است تحکم و زورگویی است؛ آری! اشیاء در موجودیت متفاوتند، و هریک آنها را بهره‌ای خاص از وجود است که دیگری را نیست، پس هر صفتی از صفات را مرتبه‌ای از وجود است که بر آن مرتبه آثار مختصّ بدان ـ حتی امور اضافی و نسبی و اَعدام ملکات و قوا و استعدادات ـ مترتب می‌گردد، برای اینکه آنها را نیز بهره‌ای ضعیف از وجود و تحصّل است که اتصاف بدانها جز نزد وجودشان برای موضوعشان امکان‌پذیر نیست.

و در این امر بین صفتی با صفت دیگر هیچ فرقی نیست، پس همچنان که سفیدی وقتی برای جسمی موجود نباشد ـ یعنی وجودی عینی و خارجی که موجودیت آن بدان است و گونهٔ حصول خارجیش می‌باشد ـ توصیف آن جسم به اینکه سفید است امکان‌پذیر نیست، حکم اتصاف حیوان به اینکه کور است و اتصاف آسمان به اینکه بالای زمین است و غیر این دو هم این‌چنین است.

پس آنچه در کتابهای اهل فن ـ مانند شفای ابن‌سینا و تحصیل بهمنیار شاگرد او ـ آمده که: اگر صفت، معدوم است چگونه معدومِ در ذات خود، موجود برای چیزی می‌شود؟ پس معنی اینکه معدوم در ذات خود محال است که وجود برای چیز دیگر باشد همانست که بیان داشتیم، یعنی اتصاف اشیاء به امور اضافی و نسبی و اعدام و قوا – همچنانکه دانستی ـ موجب نقض و ایرادی بر آنها نمی‌شود، چون آنها را از وجود بهره‌ای ضعیف است و همان شرط اتصاف موصوفات آنها بدانهاست، و بازاء مرتبهٔ وجودشان، آنها را سلب و رفع است که از اتصاف موصوفاتشان بدانها مانعشان می‌شود، و بسا که بهرهٔ صفت از وجود، قوی‌تر باشد و مستحکم‌تر از بهرهٔ موصوف بدانها از آن، چنانکه این امر در اتصاف هیولای نخستین به دوصورت جسمی و طبیعی می‌باشد، بلکه اتصاف هر مادّه‌ای به صورت ـ چنانکه به‌زودی با خواست

الهی در بخش خودش از این امر آگاهی خواهی یافت ـ .

پس اعتبار وجود در جانب موصوف است نه صفت، و آنچه این گوینده گفته وجهی ندارد؛ بلکه هر کس را رسد که در تعمیم و شمول آن، امر را برعکس کند ـ یعنی وجود یکی از دوطرف را در اتصاف شرط نکند ـ و گوید: معنی اتصاف در هر ظرفی عبارت است از بودن صفت، به‌گونه‌ای که نحوهٔ وجود آن در آن (ظرف) منشأ حکم بدان بر موصوف باشد، اعم از اینکه به‌سبب انضمام آن بدان باشد و یا به‌واسطهٔ انتزاعش از آن، سپس بعد از این تعمیم و تقریر ادّعا کند و گوید: شکی نیست که این معنی مستلزم وجود صفت است در ظرف اتصاف نه موصوف، البته به‌گونهٔ بیانی که ایراد داشته است.

پس ثابت شد آنچه از فرق که بین دوطرف اتصاف، در ثبوت و عدم آن بیان داشته، سخنی سست است که خردمند آنرا نمی‌پسندد.

آگاهی و هشدار دادن

شاید که تو از فضل و کرم پروردگارت در شناخت حال مراتب موجودات در کمال و نقص، و تحصّلات اشیاء در قوه و ضعف و وقار و قصور، بر هدایت باشی، پس برتو باد که به این (شناخت) ننگ بزرگی را که ناتوانان از رسیدن به اوج تفکرات، ورودش را بر صاحبان حکمت و پایه‌های علم (حقیقی) توهّم کرده و پنداشته‌اند (و بدانها منسوب کرده‌اند) دفع‌نمایی و خار و خاشاک را از سر راه رهنوردان شاهراه حقیقت پاک کنی، و آن اینکه، آنان حکمت را این چنین معرفی کرده‌اند که: حکمت، علم به احوال موجودات خارجی ـ آن گونه که درواقع هستند ـ می‌باشد، و از جملهٔ حکمت، دانستن معقولات ثانوی و احوال مقولات هفتگانهٔ نسبی را برشمرده‌اند، پس دفع آن توهمات بستگی به یادآوری آنچه که تأسیس و پایه‌گذاری کرده و آنها را اصل قرار داده‌ایم دارد، و آن اینکه: وجود، برای هر موجودی از موجودات دارای مرتبهٔ خاصی از ظهور، و درجه‌ای مخصوص از فعلیت و حصول می‌باشد، و نهایت ارجمندی و بلندی آن است که قیّومِ غنیِ واجبِ بالذات می‌باشد و مطلقاً به غیرخودش قوام و برپایی نداشته و از آنروی که خودش خودش است،

فعلیّت محض بوده و از تمام آمیختگی‌های قوه و امکان و نقص و نارسایی پاک و مبرّا می‌باشد و آنچه غیراوست، همدمِ با نارسایی و قصور و همراه با دو امکانِ ذاتی ـ با تفاوت مراتبشان و دوری طبقاتشان در آن‌دو (امکان) ـ می‌باشد، پس هرچه که از کانون وجود و وجوب دور باشد، قصور و نارسائیش شدیدتر و امکانش بیشتر است، تا آنکه وجود، منتهی به‌نهایت از نزول و پستی شود، به‌حدّی که وجود جوهری آن عین تقوّمش به‌صورتی که حالّ در آن است باشد و فعلیتش محض قوه و استعداد، و وحدت شخصیش به‌عینه گاهی کثرت انفصالیش، و دیگرگاه وحدت اتصالیش باشد.

و چون این‌گونه از قصور و نارسایی را در جواهر، به‌حسب نزول دانستی، گمانت به اعراض چیست که نحوهٔ وجودات آنها در سستی و پستی ـ به‌حسب امکانات ذاتی و استعدادیشان ـ به‌کجا منتهی می‌گردد؟ اعراض در پستی به عَرَضی منتهی می‌گردند که نحوهٔ حقیقت و وجود آن، عین تشوّق و نفس طلب و سلوک است، و باز منتهی به عرض «کیفی» و یا «اینی» و یا «وضعی» دیگر ـ به‌گونهٔ تجزّی و تدریج و مهلت ـ می‌گردند، پس این بهرهٔ این عرض است از وجود عینی که به‌نام حرکت نامیده می‌شود، و چون برای حرکت، در فلسفهٔ نخستین وجودی ثابت شده، برای آن این‌گونهٔ از وجود که به‌حسب اعیان لایق بدان است ـ نه به‌حسب اوهام ـ اثبات کرده‌اند، برای اینکه گونهٔ دیگری از وجود برای آن ـ یعنی وجود قار ـ عبارت از جهل است که مخالف و ضد حکمت می‌باشد.

۳
فصلی
در اینکه وجود خیر محض است

این مسأله آنگاه به حقیقت روشن می‌شود که ثابت شود برای مفهوم وجود معقول ـ که از آشکارترین بدیهیات اوّلیه است ـ مصداقی در خارج، و حقیقت و ذاتی در اعیان هست، و اینکه حقیقت آن نفس فعلیت و حصول و وقوع است، نه به‌معنی مصدری ـ همچنان که تمام متأخران این‌چنین می‌پندارند ـ بلکه بدان معنی که آنها نفس حقیقت وقوع، و آنچه بدان وقوع تحقق می‌یابد می‌باشند، خواه وقوع، وقوع

نفسش باشد ـ یعنی نفس وجود ـ و خواه وقوع چیز دیگر که ماهیت است باشد.

و اما آن کس که نزد عقل برای مفهوم از وجود، حقیقت و ذاتی غیر این مفهوم انتزاعی که تصورش بدیهی است وضع نکَرده باشد، بر وی مشکل می‌شود، بلکه جایز نیست که دعوی کند: وجود خیرمحض است، برای اینکه معنی خیر چیزی است که نزد خردمندان پسندیده و برگزیده است و اشیاء بدان مشتاق‌اند و موجودات او را طلبیده و از روی طبع و نهاد و اراده و سرشت به‌دور آن می‌گردند، و روشن شد که اشیاء طالب معنی مصدری (وجود) نیستند و هدف و مقصودشان مفهوم ذهنی و معقول ثانوی نمی‌باشد، و این درنهایت ظهور و آشکاری است و نمی‌تواند بطلان آن بر اوایل عقول انسانی ـ بدون بازگشتشان به‌کار گرفتن فکر و اندیشه ـ پنهان باشد.

و چون ثابت شد که وجود هرچیزی عبارت است از نحوهٔ ظهور آن (وجود) به افاضه و تابش نور وجود بر آن‌چیز، از جانبِ قیوم واجبِ بالذات که ماهیات را منوّر و تابناک کرده و خارج‌کنندهٔ آنها از تاریکیهای عدم به‌نور وجود می‌باشد، پس خیر ـ در حقیقت ـ بازگشت به حقیقت وجود دارد، خواه مجرّد و رهای از آمیزش با «شرّ» باشد و یا نباشد، و «شرّ» عبارت است از نارسایی وجود و نقصان آن در موجودی از موجودات و یا نبودن و امتناعش بطورکلی، پس «شرّ» مطلقاً عدمی است: یا عدمِ ذاتی از ذوات و یا عدمِ کمال و تمام بودن در ذاتی از ذوات، و یا در صفتی از صفات کَمالی وجودی آن، پس «شرّ» را مطلقاً ذاتی نیست[1].

و اما ماهیات امکانی و اعیان ثابتهٔ در عقول، آنها در حدود نفس خودشان توصیف به خیر و شر بودن نمی‌شوند، چون آنها به اعتبار نفس خودشان نه موجوداند و نه معدوم، و وجودشان که منسوب بدان‌ها است ـ به‌گونه‌ای که بارها بیان داشتیم ـ

۱. اگر گویی: در مباحث علت و معلول ـ در ذوقیات ـ خواهد آمد که اهمال شیئیت ماهیت جایز نیست، به‌جهت بازگشت شرور و نقایص بدان، پس وجه توفیق چگونه است؟ گویم: بازگشت شرور به ماهیات منافی بازگشت آنها به آعدام نیست، چون اگر ماهیت نباشد اسناد عدم به ممکن امکان‌پذیر نیست، چون وجود، عدم را نمی‌پذیرد، برای اینکه اجتماع قابل با مقبول لازم و واجب است، و مقابل، با مقابل دیگری جمع نمی‌شود، پس سفیدی سیاهی را ـ و بالعکس ـ نمی‌پذیرد، درنتیجه احتیاج به موضوعی هست که هردو را بپذیرد، و اتصال، انفصالی را ـ و بالعکس، نمی‌پذیرد، پس نیاز به هیولی پیش می‌آید که هردو را بپذیرد. همین‌طور وجود و عدم، که احتیاج به ماهیتی است که گاهی این را و گاه دیگر آن را بپذیرد. «سبزواری»

خیریّت آنها است و عدم آن، شریت آنها است.

پس وجود خیر محض است و عدم شرّ محض، پس هرچه که وجودش تمام‌تر و کامل‌تر باشد، خیر بودنش شدیدتر و برتر از آنچه که پایین‌تر از وی است می‌باشد، پس خیرترین خیرها از تمام جهات و حیثیات، وجودِ بدون عدم و فعلِ بدون قوه و حق بودن بدون باطل و وجوب بدون امکان و کمال بدون نقص و بقای بدون تغییر و دوام بدون تجدد و نوشدن است، پس از آن وجودی است که نزدیک‌ترین وجودات بدو، خیرترین خیرهای اضافی می‌باشد، همین‌طور نزدیکتر پس از نزدیک‌تر، تا دورتر پس از دورتر، و تمام‌تر پس از تمام‌تر تا ناقص‌تر پس از ناقص‌تر، تا آنکه منتهی به پایین‌ترین مرتبهٔ نزول که هیولای نخستین است می‌گردد که بهره‌اش از وجود، خالی بودنش در ذاتش از وجود است، و فعلیتش عبارت از قوهٔ وجودات اشیاء بودن است، و تمام بودنش در نقصانش می‌باشد و شرفش در پست بودنش، و فعلش در قبولش، و تحصّلش در ابهامش، و فصلش در جنسش ـ همچنان که برهان آن درجای خودش برتو خوانده خواهد شد ـ پس آن، منبع شرّها و اَعدام و نبودنها و محل نقایص و دردها است، با این‌همه دامی است که با آن پرندگان نفوس ناطقه را که طایر آسمان‌اند و دارای قَفَس‌های عنصری، شکار می‌کنند [1]

سپس بدان که: وجودات بر خیریّت اصلیِ خود باقی‌اند، و عرضیّت نیز مادام که به‌جهان تصادم و برخورد و تضاد و تخالف فرود نیامده و زنجیره‌اش به دایرهٔ مکان و زمان نرسیده این‌گونه است (یعنی بر خیریت اصلی خود باقی است) ولی وقتی که زنجیرهٔ وجود به عالم اجسام و تاریکی‌ها و تنگی‌ها و ازدحامات موجودات رسید، برخی از موجودات ـ با آنکه ذاتاً و بالعرض و به‌حسب ذات و باقیاس به‌چیزی که مناسبت با این وجود دارد و از آن چیز زیانی بدو نمی‌رسد و بلکه از وی بهره‌مند هم می‌شود ـ خیر محض است، ولی باقیاس به‌آنچه که از آن زیان می‌برد و یا از جانب

۱. اگر گویی: قوهٔ محض چگونه محل نظر پرندگان آسمانی می‌شوند تا بدان شکار کنند؟ گویم: آن‌قوه چیزی است که بدان، تحوّل پدید آمده و بدان لذتهای جدید حاصل می‌گردد، و اگر آن نبود، عناصر، جَنین‌هایی قابل و پذیرا برای تعلق نفوس نبودند. آیا نمی‌نگری که صورتهای مثالی، به‌واسطهٔ تجردشان از آن (قوه هیولی) از پایین به بالا تحول پیدا نمی‌کنند؟ این بروجهی است که «باء» سببی باشد، و اگر «ظرفیه» باشد، امر واضح است. «سبزواری»

آن آزار و آسیب بدو می‌رسد و یا به‌واسطهٔ آن نابود می‌شود، توصیف به «شریّت» می‌شود، برای آنکه آن منتهی به‌عدم ذات و یا عدم کمالِ ذات می‌گردد، پس «شر» ذاتاً یکی از این‌دو عدم است نه وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ زیرا آن ـ همان‌گونه که دانستی ـ خیرمحض است.

پس شرّ حقیقی «غیرمقضی» و ناتمام است و شرّ غیرحقیقی «مقضی» و تمام‌شدهٔ بالعرض است، به‌واسطهٔ لزومش مرآنچه را که خیر حقیقی و «مقضی» بالذات است، و آن وجود است با سنخ و طبیعتش، و شرور منبعشان نارسائی‌های انیّات و کاستیِ وجود از کمال اَتم و جمال اعظم است.

۴
فصلی
در اینکه وجود را نه ضدی هست و نه مثل و مانندی [۱]

شرط تقابل تضاد این است که دو متضاد، تحت یک‌جنس غیرعالی واقع باشند ـ همچنان که در مباحث تقابل به‌زودی گفته خواهد شد ـ و وجود ـ از آن‌روی که وجود است و پیش از این بیانش گذشت ـ جنسی ندارد، درنتیجه تضادی در آن وقوع پیدا نمی‌کند.

و نیز از شرط دو متضاد ـ از آن‌روی که دومتضاد و ضد یکدیگراند ـ این است که بین آن‌دو، نهایت خلاف باشد، در حالی که بین وجود، و وجود ـ از آن‌روی که دو وجود است ـ این‌گونه نیست؛ و نیز بین طبیعت وجود مطلق و چیزی از مفهومات که قابل وجود باشند چنین چیزی نیست؛ و چون هیچ طبیعتی اعم و فراگیرتر از وجود نیست، از این‌روی آن (وجود) تحت آن (طبیعت) اندراج پیدا کرده و با غیرخود در آن (طبیعت) و در لوازم آن طبیعت مشارکت می‌ورزد، پس برای طبیعت وجود نیز مِثل و مانندی تصور نمی‌شود، آری! گاهی در وجودات خاص ـ به‌اعتبار اختصاصشان به‌معانی و مفهوماتی که آنها غیرحقیقت وجوداند ـ تضاد و تماثل و همانندی واقع می‌گردد.

۱. زیرا برای حقیقت وجود، ثانی و حقیقت دیگری نیست و از فروعات ارزشمند آن اینکه عدم، بر حقیقتِ وجود ممتنع و محال است. «سبزواری»

پس وجود ـ از آن روی که وجود است ـ نه ضدی دارد و نه مِثل و همانندی، زیرا دوضد و دو متماثل و همانند هم، دو موجود مخالف هم و یا دو موجود مساوی هم‌اند؛ و اینکه موجودیتِ وجود به‌نفس خودش است نه به آنچه که برآن افزوده می‌شود، پس با تمام حقایق ـ به‌واسطهٔ وجود اَضداد آن حقایق و تحقق و ثبوت امثال آنها ـ مخالف و ناسازگار است، بنابراین: لیس کمثله شئی، یعنی: هیچ‌چیزی مثل و همانند او نیست (۱۱ـ شوری) درباره‌اش صدق می‌کند؛ و اینکه به‌واسطهٔ وجود است که دوضد هم تحقق و ثبوت می‌یابند و دو مِثل هم نیز بدو تقوّم و پایداری پیدا می‌کنند، بلکه هموست که به‌صورت دوضدِ هم ظاهر می‌گردد و در هویت دو مِثل و همانند هم و غیراینها تجلی و ظهور پیدا می‌کند، و این حیثیات فقط به‌اعتبار تعینات و تنزلات می‌باشد، ولی به‌حسب حقیقت وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ تمام حیثیات در آن مضمحل و نابود شده و تمامی جهات با آن متحد می‌باشد، زیرا تمام صفات وجودیِ متقابل و یا متشابه، در عین و ذات وجود مستهلک و نابوداند، بنابراین مغایرت و جدایی، جز در اعتبار عقلی نمی‌باشد.

و اما دربارهٔ آنچه که در این مطلب بدان چنگ‌زده می‌شود که: اشتراک طبیعت وجود بین موجودات، موجب عارض شدنش است مرآنچه را که ضد و یا مِثل آن (طبیعت وجود) فرض شده می‌باشد، و درنتیجه اجتماع دوضد هم و یا دو مثلِ هم «بالفعل» و یا «بالامکان»، و نیز عارض شدن یکی از دوضد و یا دو مِثل ـ بر دیگری ـ لازم می‌آید، مطلبی نیست، زیرا پذیرفته نیست که عارض شدن آن (طبیعت وجود) برتمام معقولات، از تمامی حیثیات است، یعنی به‌واسطهٔ عدم عارض شدنش بر معدوم ـ از آن‌روی که معدوم است ـ نه به‌سبب آنچه که خود یکی از معقولات می‌باشد، پس اگر لازم آید که آن (طبیعت وجود) ضد و مثلی داشته باشد، امکان ندارد که در وجود و یا در وهمی به‌آنچه که آن‌چیز چنین است ـ نه به آنچه که آن‌چیز یکی از مفهومات است ـ تحقق و ثبوت یابد، پس قاعده، شامل و فراگیر نبوده و درنتیجه آنچه را که مدعی و عهده‌دار اثباتش است از دست داده است؛ سپس (گوییم:) عارض شدن چیزی بر ضدخودش، فسادش روشن نیست.

دنباله

پس طبیعت وجود به‌حسب مفهومش، مخالف مفهوماتی که منافی آن نیستند می‌باشد، زیرا هیچ مفهومی نیست مگر آنکه در خارج و یا در عقل، دارای تحقق و ثبوت است، و صفات سلبی با اینکه بازگشت به‌عدم دارند، با این‌همه از وجهی بازگشت به‌وجود دارند، پس هریک از جهات مخالف و مغایر هم و حیثیات منافی یکدیگر، بازگشت به‌حقیقت وجود دارند و عدمِ جمع شدنشان در وجود خارجی که خود مرتبه‌ای از مراتبِ وجود و نشأه و عالمی از نشآت و عوالم آن است، منافی جمع شدنشان در وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ نمی‌باشد.

و اما منافی بودنش باعدم، با این اعتبار که مفهومی از مفهومات است نمی‌باشد، زیرا آن، به این اعتبار، مطلقاً اِبایی از اتصاف به‌وجود ندارد، بلکه به این اعتبار، مانند دیگر معانی عقلی و مفهومات کلی ـ در امکان تلبّس و آمیزششان به‌وجود به‌وجهی از وجوه ـ می‌باشد و به‌جهت شمول و فراگیری وجود، اِباکننده چیزی است که آن را عقل، مصداقی برای این مفهوم ـ به‌عقدی غیرقطعی ـ فرض می‌کند، و طبیعتِ عدم و یا معدوم ـ به آنچه که عارض مفهوم آن‌دو می‌شود ـ مطلقاً آگاهی از آن (مفهوم) ندارد و اصلاً آن نه موجودی از موجودات است و نه مفهومی از مفهومات، بلکه قوهٔ واهمه برای مفهومِ عدم، موصوفی را اختراع می‌کند و برآن به بطلان و فساد حکم می‌کند، نه اینکه برنفس این مفهوم ـ چون متمثّل در ذهن است ـ حکم کند، این در عدمِ مطلق است.

و حال در عدمهای خاص هم این‌گونه است، جز آنکه در آنجا نظرِ دیگری است، یعنی اینکه عدمِ خاص، همان‌گونه که مفهومش ـ مانند عدمِ مطلق ـ به‌اعتبار تمثل عقلی است، دارای بهره و نصیبی از وجود مطلق است، همچنین موصوف آن بخصوصه، دارای بهره‌ای از وجود است، از این‌رو است که حکمِ به نیازِ او به موضوع شده، همچنان که «ملکه» نیازمند بدان است.

سپس (گوییم:) مطلقِ وجود برای چیزی، به هرگونه و به‌هر شکلی که تحقق و ثبوت داشته باشد، مقابل آن عدم مطلق است که مساوی با برخاستن و رفع تمام موجودات می‌باشد، و این‌دو، گاهی ـ نه به‌اعتبار تقابل ـ باهم جمع می‌شوند، همچنان که در تصورِ مفهومِ معدومِ مطلق که مطلقا خالی از وجود است می‌باشد، چون در این

اعتبار، تمام وجودات از آن سلب شده است، با اینکه این اعتبار به‌عینه، گونه‌ای از وجود است و این سلب کردن، به‌ذات خود گونه‌ای از انتساب است و این خالی کردن، در نفسِ خود گونه‌ای از خَلط و آمیزش است، یعنی به‌واسطهٔ خالی نبودنش از گونه‌ای از تصور، و تصور، خود وجودی عقلی است، پس آن فردی از افراد مطلقِ وجود است.

پس به شمول و فراگیری نور وجود و فراگیری و عموم فیضش بنگر که چگونه برتمام مفهومات و معانی واقع می‌شود؟ حتی برمفهوم «لاشئی» و عدم مطلق و ممتنع‌الوجود، از آن‌روی که مفهوماتِ متمثّل شدهٔ ذهنی‌اند ـ نه از آن‌روی که سلب‌ها و عدم‌ها هستند ـ واقع می‌گردد؟ و ما اختلاف حمل شئی را بر شئی، به‌ذاتی اوّلی و عرضی صِناعی بیان داشتیم که بدان، اِشکالِ مجهول مطلق و آنچه که در روند آن است دفع می‌شود.

بنابراین در این مقام گوییم: عقل می‌تواند که تمام مفهومات، حتی عدمِ خودش را، و عدمِ عدم را، و معدومِ مطلق را، و معدومِ در ذهن و تمامی ممتنعات را تصور کند، و آن را رسد که مجهول مطلق و دو مفهوم نقیض و مفهوم حرف را اعتبار کرده و به احکام آنها برآنها حکم کند، مانند عدمِ اِخبار و آگاهانیدن در مجهول مطلق، و نفیِ اجتماع در دو نقیض، و عدمِ استقلال در مفهومیّتِ در حرف، نه به‌شرطی که آنچه تصور کرده ذات مجهولِ مطلق، و حقیقت دو نقیض، و فردِ حرف، و شخص عدم مطلق و شریک باری باشد، برای اینکه هرچه که در عقل و یا وهم قرار می‌گیرد، آن از موجودات امکانی و معانی ملاحظه شدهٔ بالذات ـ به‌حسب حمل شایع ـ می‌باشد که عنوان‌های آنها ـ فقط به حمل اوّلی ـ حمل برآنها می‌شود، و بر چیزی از آنها از قبیل اجتماع دونقیض و یا معدوم مطلق و شریک باری، به‌حمل شایع عرفی (صناعی) حمل نمی‌شود.

برای اینکه این مفهومات عنوانی برای چیزی از طبایع ثابتِ درعقل و یا خارج نیستند، بلکه عقل به‌واسطهٔ قدرت تعمّل و تکلّفی که دارد، فرض و مقدَّر می‌کند که برخی از این مفهومات، برای فردی از افراد که ذاتاً باطل است و تحققش اصلاً ممتنع، عنوان می‌باشد، از این‌روی برای تمثّل این مفهومی که عنوانش را بدان مقدَّر کرده، حکم می‌دهد که اصلاً حکمِ برآن، و یا یکسره اِخبار و آگاهانیدن از آن، و یا مطلقا وجودِ برای آن، و یا وجهی استقلال در مفهوم آن، ممتنع و محال است؛ تمام اینها

به‌گونهٔ ایجاب قضیهٔ حملیهٔ غیرقطعی، در قوهٔ شرطیهٔ لزومی می‌باشد که دوطرف آن صادق نباشد؛ پس مفهوم مجهول مطلق از آن‌جهت که خودش تمثّل پیدا می‌کند، درستی اِخبار ـ اگرچه به‌واسطهٔ عدمِ اِخبار از آن باشد ـ متوجه آن است، و اینکه امتناعِ اِخبار فقط به سبب اعتبار انطباق برآنچه که آن را عقل ـ به‌گونهٔ تقدیر ـ فرض کرده که فردی برای آن باشد، متوجه آن می‌شود.

بر این قیاس، حکم نظایر آن، مانند معدوم مطلق می‌باشد که حکمی برآن نمی‌شود، بلکه در هر مفهومی ذاتِ آن (مفهوم) در عقل مرتسم نمی‌شود، خواه عدم حصولش در ذهن، به‌جهت نهایت تباهی و بطلان باشد و یا به‌سبب نهایت تحصّل و حقیقت باشد؛ مثلاً وقتی گفتیم: علم واجب عین ذات اوست، حکمِ به عینیّت، بر مفهوم واجب می‌باشد، یعنی به‌واسطهٔ عدم ارتسام ذات او به کُنه و حقیقتش در عقل، و همین‌طور مرتسمِ از صفاتِ حقیقی او جز مفهومات آنها نمی‌باشد، ولی عینیّتِ علم و غیرآن از صفاتِ قدسی، متوجه به‌مفهوم از آنها نبوده، بلکه متوجه به‌آن چیزی است که برهان ما را بدان راهنمایی می کند، یعنی آن برابر حقیقتی است که برتر از احاطه و ضبط و نگاهداری در عقل و یا وهم می‌باشد.

و راه (فهم) آنچه که ما پیش از این در این‌باره اشاره کردیم این‌است که: چون مفهومِ مجهول مطلق، اعتباری است برای منسلخ و خالی بودنِ از تمام شکل‌ها و انواعِ معلومیّت، بنابراین در این نگرش، از تمام اقسام و انواع معلومیّت ـ حتّی از این نوع معلومیّت ـ خالی است، و این همان ملاک امتناع اِخبار و آگاهی دادن از آن می‌باشد، و چون این نگرش، نوعی از انواع معلومیّت این شئ است، لذا آن (شئ) آمیختهٔ به معلومیّت ـ در ضمن سلب معلومیّت ـ می‌باشد، و این همان درستی اِخبار و آگاهانیدن از آن ـ به‌سبب عدم اِخبارِ ازآن ـ می‌باشد.

و همین‌طور گوییم: چون ملاحظهٔ مفهوم معدوم مطلق عبارت است از خالی بودن شئی از تمام وجودات خارجی و ذهنی، بنابراین ملاک امتناع حکم ـ مطلقاً ـ بر آن‌است، و چون مطلق اعتبار و تصور شئ، اگر چه در ضمن عدمِ اعتبار و عدمِ تصور، گونه‌ای از گونه‌های وجود آن شئ است، لذا دراین اعتبار و به‌حسب آن (وجود)، متّصف به‌وجود است، و این منشأ درستی حکم برآن ـ به‌سبب سلب حکم و

یا به‌واسطهٔ ایجاب سلب آن ـ می‌باشد، دراین صورت در آن دو جهت بوده که هر دو ملاک درستیِ مطلق حکم و سلب آن می‌باشد.

و محقق طوسی ـ رحمه‌اللّه ـ در کتاب «نقد المحصَّل» بدین مطلب اشاره کرده و گفته: رفع ثبوتی که شامل خارجی و ذهنی است، به‌آنچه که اصلاً نه ثابت است و نه قابل تصوّر، تصوّر می‌شود، پس حکم بر آن، از جهتی که آن همان تصور شده است درست می‌باشد، و از حیثی که ثابت نیست درست نمی‌باشد، و به سبب اختلاف دو موضوع، متناقض و ضد یکدیگر نیستند، و مانعی ندارد که چیزی به یک اعتبار، قسیم و بخش‌کنندهٔ چیزی باشد و به‌اعتبار دیگر، بخشی از آن باشد، مثلاً وقتی گفتیم: موجود یا ثابتِ در ذهن است و غیر ثابتِ در ذهن، پس «لا موجود» در ذهن قسیم و بخش‌کنندهٔ موجود است از آن حیث که آن یک مفهوم است و تنها لفظ «لا» به موجود اضافه شده، و از آن حیث که مفهوم است، بخشی از ثابتِ در ذهن است.

۵
فصلی
دراینکه عدم یک مفهوم بیش نیست

از اموری که برای اوایل عقول معلوم است اینکه: عدم، در نفس خود جز امر بسیطِ ساده، که از جهتِ معنی اتحاد داشته و در آن اختلاف و امتیاز و تحصّلی جز از جهتی که بدان اضافه و نسبت داده می‌شود نیست، و در واقع و یا در وهمها، عدم‌هایی که در ذات خودشان و یا در عوارضشان متمایز و جدای از هم باشند، برای معدوم‌هایی که در معدومیّتشان متغایر و ضد هم باشند نبوده، و بخش‌هایی از سلب‌هایی که برای سلب شده‌های متعدد، متکثّر و فراوان‌اند نمی‌باشد، بلکه هرچه که در محدودهٔ عدم و خفاگاه بطلان واقع است، حالش همانند حال دیگر معدوم‌ها ـ از آن حیث که معدوم‌اند ـ می‌باشد، و همان‌طور که معدوم، در ظرفی از ظرفها چیزی در آن نیست، عدم هم همین‌طور است، و در عدم‌ها، تمایز فقط به‌اعتبار ملکات می‌باشد.

پس این عقل است که اشیاء را در ذات و یا در عوارض‌شان متمایز و جدای از هم تصور می‌کند، مانند علّت و معلول و شرط و مشروط و ضدّ و ضد، که بدان‌ها مفهوم

عدم را اضافه می‌کند و در نتیجه عدمِ علت، جدایِ از عدمِ معلول حصول پیدا کرده و از تمام عدم‌ها، به علیّت برای آن اختصاص یافته، و عدمِ شرط از عدم مشروط و از دیگر عدم‌ها که منافی وجود مشروط است، امتیاز و اختصاص می‌یابد، و همین‌طور عدمِ ضد، از آن (ضد دیگر) امتیاز پیدا کرده و اختصاص یافته که مشخص کنندهٔ وجود ضد دیگر می‌باشد، ولی با قطع نظر از این، هیچ عدمی از عدمِ دیگر امتیاز پیدا نمی‌کند، بلکه عدم و عدم (دیگری) و معدوم و معدوم (دیگری) نیست، این وهم است که دست را جُدای از انسان یافته و در اشتباه و مغالطه افتاده و می‌گوید: عدم یکی از آن‌دو، غیر عدمِ دیگری است، و کار اگر همان‌گونه باشد که پنداشته، باید در هر چیزی عدم‌هایی چند و بی‌شمار، و شمارهایی که پایان ندارد باشد.

اما جایز شمردنشان مرتسلسل را در عدمها ـ مانند عدم پدیده‌های بی‌پایان ـ از آن‌جهت است که بازگشتش به «لایقفی ـ باز نه ایستادن» است و نامتناهی، در آن برای همیشه بالقوه می‌باشد و آنچه به فعلیت خارج می‌گردد ـ بدون تعیّن مرتبه‌ای از تناهی بخصوص آن ـ البته متناهی است، بلکه این عقل است که عدم را ـ پس از آنکه اضافه و نسبتِ به متعدد می‌دهد ـ تفصیل به عدمِ این و عدمِ آن می‌دهد، تفصیلی که شباهت به تفصیلِ متصلِ واحد، به این جزء و آن جزء دارد، و همانطور که حکمِ بر اجزای متصلِ تنها ـ پس از پنداشتن جدایی و انفصال بین آنها به‌سبب پیش بودن برخی از آنها به‌واسطهٔ مرتبه بر برخ دیگر و بالطبع برهمگان ـ درست است، همین‌طور حکمِ به پیش و پس بودن بین این معدومها به‌واسطهٔ علیّت و معلولیت درست است، و همچنان که «لانهایت» در اجزای متصل، به‌حسب قوه به‌معنی عدمِ تعیّنِ انتهاء است در قسمت اجزایی، یعنی به‌واسطهٔ رسیدن به جزئی که امکان فرض جزء دیگر در آن نیست، همچنین تسلسل در عدمها، به‌معنی عدمِ انتهاء است به‌عدمی که عقل، اعتبار عدمِ دیگری را که به‌واسطهٔ علیّت بر آن پیشی داشته باشد درست نمی‌داند، نه به‌معنی ترتّب امور نامتناهی.

پس عدم، یک عدم بیش نیست که اصلاً هیچ تحصّلی پیدا نمی‌کند، و در نفس‌الامر و واقع چیزی که عدم باشد وجود ندارد، از این‌روی اگر از آن پرسش شود که چیست؟ از آن به‌چیزی پاسخ داده نمی‌شود، و اگر از چیزی پرسش شود که چیست؟

بدان (عدم) پاسخ داده نمی‌شود، بنابراین بازگشت علیتِ عدم، به عدمِ علیت وجود است و بازگشت عروضِ عدم بر چیزی، بازگشت به عدمِ عروضِ وجود بر آن دارد، درحالی که عدمِ عروضِ وجود بر آن، به‌واسطهٔ عروضِ فرد و یا بخشی از عدم نمی‌باشد.

۶
فصلی
در چگونگی علیّت هریک از عدم علّت و معلول بر یکدیگر

بدان که عدم ـ از آن‌روی که عدم است ـ معقول نیست، همچنان که موجود نیست [۱]، ولی شأن عقل انسانی است که برای هر چیزی مفهومی تصور می‌کند و آن مفهوم را عنوانی قرار می‌دهد، و همانطور که برای موجودات گوناگون خارجی معانیِ ذاتی که عبارت از ماهیات این وجوداتند وضع می‌کند، همین‌طور برای اموری که ذاتاً باطل‌اند مفهوماتی وضع می‌کند که این مفهومات بر ذات آنها به‌گونهٔ تقدیر صدق می‌کند [۲].

سپس بدان که اشیاء عدمی و امور ذهنیِ صِرف که دارای ذاتی خارجی نیستند، آنها را تنوع و تحصّلی جز به آنچه که آنها (اشیاء عدمی) بدانها (ذوات) اضافه و نسبت می‌یابند نیست، پس عدمی که مقید به یکی از اشیاء است، فقط در عقل ـ به‌سبب این شئی ـ تعقل و تحصّل می‌یابد و الحاق احکام و اعتبارات بدان، از آن حیث که معقول و ثابت در عقل است درست می‌باشد، پس اگر بر آن به علیت و معلولیت و غیر این‌دو از احکام و احوال حکم شود درست است، پس گفته می‌شود که عدمِ علّت، علّتِ برای عدم معلول است، و گفته نمی‌شود که عدمِ معلول، علّتِ برای عدمِ علّت است، و اگر از عدمِ معلول، عدمِ علّت دانسته شود، این به‌گونهٔ استدلال می‌باشد.

۱. و چون انسان این را دانست، خواهد دانست که تمام آنچه که درخارج و در ذهن‌های بلند و پست می‌باشد مصداق وجود می‌باشد نه مصداق آنچه که به‌حسب مفهوم ـ که فقط صادق برنفس خود به‌حمل اوّلی است ـ منافی آن می‌باشد. «سبزواری»
۲. مانند مفهوم اجتماع دو نقیض و دومثل و مفاهیم دور و تسلسل و خلاء و غیراینها، و مانند مفهوم نفسِ عدم که برآنها و بر عدمهای ممکنات صادق است. «سبزواری»

و تحقیق این مطلب آنکه: عدمِ علّت وقتی که تصور شد، حکمِ به علیّت برآن از دووجه درست است: یکی از آن جهت که وجود عدمِ علت در ذهن و حضورش در برابر عقل، مشخص کنندهٔ این امر است که محکوم به علیّت می‌باشد ـ و اگرچه مطابق با حکم نباشد ـ برای اینکه مطابق حکم بودن به علیّت ـ آن‌گونه‌ای که اشاره کردیم و حکایت‌کنندهٔ از آن (حکم) است بدان (علیت) ـ عبارت است از آنچه که مطابق آن می‌باشد، یعنی رفع علت ـ از آن‌جهت که رفع است و بطلان ـ نه به‌آنچه که صورت عقلی و مفهوم علمی است، پس حکایت‌کنندهٔ از آن به علیّت ـ به‌گونه‌ای که بیانش گذشت ـ عبارت از رفع علت است، و اگرچه حکایت از آن، جز هنگام حضور مفهوم و صورت آن نزد عقل واقع نشده باشد.

جهت دیگر اینکه نفسِ حضورِ عدمِ علّت در عقل، موجب نفسِ حضورِ عدمِ معلول در آن می‌باشد.

ولی علیّتِ عدمِ معلول به‌جهت عدمِ علّت، جز از جهت آخری نمی‌باشد، پس علیّت یکی از دوعدم، مر دیگری را، در هر دوجانب ـ یعنی علم و عین ـ می‌باشد، و علیّت دیگری مر آن را در یکی از آن‌دو، یعنی علم می‌باشد ـ نه عین ـ پس هر دو عدم ـ از آن‌روی که دو عدم‌اند ـ یکی از آن‌دو بخصوصه، علت است و دیگری بخصوصه معلول، و اگرچه حکم بر آن‌دو به علیت و معلولیت، به‌گونه‌ای است که در آینهٔ عقل ثابت می‌باشد.

و اما صورت عقلی آن‌دو: هریک از آن‌دو که در ارتسام پیشی گرفت، سببی برای ارتسام دیگری می‌گردد، پس دوری وجود ندارد؛ بنابراین همان‌گونه که اثبات علت، سببِ برای اثبات معلول، و اثبات معلول، دلیل بر اثبات علت است، همین‌طور عدمِ علت، سبب است برای عدم معلول، و عدم معلول، دلیل آشکارکننده است بر عدمِ علت، پس اگر علّت برخاست، برخاستن معلول لازم و واجب است، و چون معلول برخاست، از برخاستن آن برخاستن علت لازم می‌آید، بلکه برخاستن علت برابر است با برخاستن معلول آن، پس عدمِ معلول همراه با عدم علت و بدان (عدم و یا معلول) بستگی دارد، و عدمِ علت همراه با عدم معلول است و بدان (معلول) بستگی ندارد.

۷
فصلی
در اینکه عدم چگونه عارض نفس خود می‌شود

عدم، همان‌گونه که عارض غیر خود می‌گردد و صدق اشتقاق می‌کند، همین‌طور عارض نفس خود شده و بر آن حکم می‌شود که در خارج معدوم است؛ پس اگر کار برتو مشتبه شد، عدمی که اضافه و نسبت به‌هر چیزی که می‌خواهد باشد داده می‌شود، نوعی از عدم است و مقابل معروض خود و آنچه که بدان اضافه و نسبت داده می‌شود، و چون به نفس خودش نسبت داده شود و عدمِ عدم گردد، در این صورت نوعیت و تقابل در آن جمع می‌آید، در حالی که این‌دو یکدیگر را دفع می‌کنند، برای اینکه نوعیت موجب حملِ به هو (حمل ذاتی اوّلی) است و تقابل موجب نفی آن است، و یادآر که عارض و معروض بودن بین عدم و معروض آن درواقع، جز به‌حسب وجود آن‌دو در عقل نمی‌باشد، ولی عروض عقلی که برای عدم ثابت است، آشکارکنندهٔ بطلان معروض آن می‌باشد، پس آنچه که عدم بدان اضافه و نسبت یافته و عارض آنچه از صورت عقلی که دارد می‌گردد، قیدی برای مفهوم عدم و محصِّل آن و مقوِّم ثبوت و تحقق آن در ذهن و با آن و در آن ثابت می‌باشد، بنابراین عدمی که مقید بدان است، نوعی از عدم است و از آن‌روی که عنوان برای امری است که به‌سبب عارض شدن طبیعتِ عدم برآن، تباهی و نابودی عارض آن شده است، مقابل آن می‌باشد.

پس موضوع نوعیّت و تقابل مختلف است، زیرا نوعیّت از احوالِ معقول ـ از آن‌روی که معقول است ـ می‌باشد، مانند دیگر معانی منطقی از معقولات ثانوی، و تقابل از احوال خارجی اشیاء است، برای اینکه دو متقابل ـ باهم ـ در ذهن اجتماع پیدا می‌کنند، و اینکه ما بیان داشتیم برای گشودن این گره که در نوشته‌های اهل فن ـ از متأخران ـ آمده بسیار مناسب و به‌جاست.

۸
فصلی
در اینکه معدوم باز نمی‌گردد

عدم، ماهیتی جز برخاستن و رفعِ وجود ندارد، و دانستی که وجودِ چیزی عبارت از

نفس هویتش می‌باشد، پس همان‌گونه که برای یک‌چیز جز یک هویت نمی‌باشد، همین‌طور برای آن جز یک وجود و یک عدم نمی‌باشد، بنابراین یک ذات به‌عینه دو وجود، و برای یک شخص به‌عینه دو فقدان و عدم تصور نمی‌گردد، این همان چیزی است که عرفا در بیانشان آورده‌اند که: ان‌الله لایتجلی فی صورةٍ مرّتین، یعنی: خداوند در یک‌صورت دوبار جلوه نمی‌کند [۱]، در این صورت، معدوم به‌عینه باز نمی‌گردد، برای اینکه اگر هویتِ شخصیِ بازگشته به‌عینه همان هویت نخستین و آغازین ـ همچنان که فرض شده ـ باشد، در این صورت وجود هم یکی می‌باشد، زیرا وحدت هویت، عین وحدت وجود است ـ در حالی که متعدد فرض شده است ـ و این خلف (خلاف فرض) است، و باز در این‌صورت لازم می‌آید که حیثیت آغازین عین حیثیت بازگردنده باشد، با اینکه هردو منافی هم‌اند و این محال می‌باشد.

سپس (گوییم:) همچنان که فرقی بین حالت آغازین و حالت استیناف و دوباره از سرگرفتن نیست، استیناف اول از استیناف دوم و سوم و چهارم ـ و تا بی‌نهایت ـ مشخص و متعیّن نمی‌شود، از این‌روی جایز شمردن تحقق بازگشتن‌های بی‌شمار و نامتناهی، به‌واسطهٔ عدمِ تعیّن مرتبه‌ای از مراتب نامتناهی ـ نه غیرآن ـ به‌جهت وقوفِ نزد آن در استیناف ـ پس از جایزشمردن نخست ـ لازم می‌آید، و فساد و تباهی این روشن است، و حالِ تکرّر عدم یک‌چیز را به‌عینه براین قیاس کن.

اگر گویی: بسیاری از حوادث زمانی معدوم‌اند و سپس وجود می‌یابند و بعد معدوم می‌شوند، پس برای یک ذات دوعدم می‌باشد، و چون این در عدم جایز است، در وجود نیز ـ همچنان که بدان اقرار داری ـ جایز است.

گویم: پیش از این گذشت که معنی عارض شدن عدم برچیزی، جز بطلانِ صِرف

۱. و چنان‌که گفته‌اند: لاتکرار فی‌التجلی، یعنی: تجلی تکرارپذیر نیست، برای اینکه هر تجلّی او جدید است و هرآنی در کاری و جلوه‌ای است، این به‌مقتضای صورتهای قابل است، ولی به‌مقتضای معنی و اسقاط اضافهٔ از قوابل، تکراری در تجلی نیست، چون او واحد بسیط است و در او معنی گذشته و آینده و حدوث نمی‌باشد، و چون زوال‌پذیر نیست، معدوم نمی‌گردد تا مکرراً و یا جدیداً بازگردد؛ وجود را اعتبار کن تا امر وجوب را بفهمی، زیرا وجود از اضافهٔ به ماهیات ساقط است، نه جوهر است و نه عرض و نه کیف است و نه کم، و چون کمیّتی ندارد، لذا زمان و نابودی و حدوث و اجزای مقداری ندارد، بنابراین نه تغییر و نه تبدیلی دارد، زیرا تمامی اینها به‌واسطهٔ قوابل ـ از مواد و ماهیات ـ می‌باشند، این روح این مسئله و باطن آن است و خصوصیتی به‌دنیا و یا آخرت ندارد (و وجود در هردو نشأه یکسان است و قوابل تغییر پذیراند) «سبزواری»

برای ذات و لیسیّت محض برای آن نمی‌باشد، و درواقع معروضی نیست که بدان ضمیمه شود و یا عدم از آن انتزاع گردد، بلکه این عقل است که ذاتی را معیّن و مشخص می‌کند و بدان مفهومِ عدم را اضافه می‌نماید، بنابراین نزد عقل، جز به‌واسطهٔ تکثر ملکات، تعدّد نمی‌یابد، پس نه پیش از وجود و نه بعد از وجود، ذاتی نبوده تا گفته شود که واحد و یا متعدد، متماثل و همانند هم‌اند، و فقط عقل است که نسبت عدم را به‌ذاتی که وجودش اختصاص به‌زمانی معین ـ پیش از وجود او و پس از وجود او ـ دارد اضافه می‌نماید.

خلاصه آنکه: معدوم بودن شئی، پیش از وجودش و معدوم شدنش پس از وجودش، انحصار و محدود بودن ظرفیتِ وجودی و تنگیِ استعدادش را از استمرار و انبساط ـ در سابق و لاحق ـ می‌رساند، پس عدم، جز یک عدم بیش نیست که ذاتاً به سابق بودن و لاحق بودن متصف نمی‌گردد، بلکه این عقل است که به‌نیروی وهمی، برای حادثِ زمانی، عدمِ ازلی و سپس وجودی و بعد از آن عدمی که برآن وارد می‌گردد ـ مانند دوجانب و وسط ـ تصور می‌نماید، تا جائی که نیروی واهمهٔ عوام تخیل می‌کند که عدم بر چیزی وارد می‌شود و وجودِ خاصِ آن‌چیز را از صفحهٔ واقعیت برمی‌اندازد و هویتش را از متن اعیان و خارج محو می‌گرداند.

و این به‌واسطهٔ غفلتشان از این امر است که وجودات اشیاء عبارت از تجلیات مبدأ حق و تابش‌های نور مبدأ اولین و شئون ذاتی اویند و هریک از آنها (شئون) از آنچه که او مر خود راست، به‌غیر او تبدیل و تحول نمی‌یابند [1]، ولی پوشیدهٔ از حق به‌واسطه کوتاهی بینشش از احاطه به‌تمام (مراتب) می‌پندارد که هریک از آنها از صفحهٔ وجود محو و باطل شده و دیگری آمده و به‌جایش نشسته و همین‌طور استمراراً ادامه دارد، و پی‌نبرده که ورود عدم بر شئیِ ثابت، درواقع خالی از این نیست که یا در مرتبهٔ وجود او و در ظرف تحقق و ثبوت او که به‌عینه اختصاص بدو دارد بوده، که در این‌صورت اجتماع دو نقیض در یک‌مرتبه و یا به‌عینه در یک زمان لازم می‌آید؛ و یا اینکه در

۱. و چون کار چنین است، به‌گونه‌ای لطیف، حدوث حادثات به انبساط نور وجود بازمی‌گردد و عدم‌شان به انقباض آن، و بسط و قبض، امرِ وجودی نیست که اگر نباشد نباشد و عدم چیزی باشد، در (فهم) این مطلب استواری به‌خرج ده که امر عجیب و شگفتی است و کم کسی هست که ادراک آن کند. «نوری»

غیرمرتبهٔ وجود و ظرف تحقق و ثبوت او می‌باشد، پس شئی (ثابت) را محال است که وجودی، جز در مرتبهٔ وجود او و ظرف فعلیّت و ظهور وی باشد.

برای اینکه هرچیزی را گونه‌ای خاص از وجود، و مرتبه‌ای معین از کون ـ باتوابع و لوازم آن از صفات و زمانها و مکانهایی که درخور آن است و از آن‌چیز به غیرآن تجاوز نمی‌کند ـ هست، پس محال است که برای هرچیز، جز یک‌گونهٔ از وجود باشد که اسباب (جمع سبب) پیشین و شرایط متقدم آن‌چیز را که از وجود مبدأ اول متعال برخاسته و منبعث است اقتضا نماید، در این صورت، گونهٔ دیگری از کون ـ غیرآنچه که واقع است ـ برای آن‌چیز تصور نمی‌شود تا آنکه عدم برآن وارد گردد و از صفحهٔ زمینِ اعیان برخیزد، و یا اینکه عدم، بَدَل و عوض از آن‌چیز ـ در مقامی که برای آن‌چیز فرض شده ـ واقع گردد.

و اما آنچه که گفته می‌شود: ذات ممکنات اِبا و خودداری از عدم ـ اگرچه هنگام وجود باشد ـ ندارد، معنایش اینکه: باقطع نظر از امور خارجی و تجلیات گوناگونِ حقِ اولِ متعال و اینکه حقایق وجودی از مظاهر اسماء حسنایِ او ورشحه و قطره‌ای از صفات علیای اویند، اگر به‌نفس ماهیّتِ هریک از طبایع امکانی و مفهومات عقلی نگریسته شود، مفهوم و معنای آنها از الحاق چیزی بدانها و زایل شدنش از آنها که غیر ذات و ذاتی‌های آنها از وجود و عدم و غیر این‌دو می‌باشد، اِبا و خودداری ندارد، و این درواقع به‌واسطهٔ عدم قیام وجود است به‌ذاتِ ناقص آنها، بنابراین عدم هم ـ اگرچه در زمان رنگ‌پذیریش به‌رنگ وجود و ظهورش به‌نور وجود باشد ـ اِبا و خودداری ندارد.

ولی اگر به‌افاضه و ریزش حق‌متعال و تجلی او در صور اسماء و صفات و باقی نگهداشتنش مرحقایق (وجودی) را تا مقطعی معلوم و مشخصِ در علمش که به‌تمام اشیاء ـ آن‌گونه که هستند ـ احاطه دارد نگریسته شود، آنها عدم، برشان ممتنع و فساد و تباهی برایشان محال می‌باشد، پس جایز شمردن عدم برچیزی ـ به اعتبار مرتبه‌ای از تحقق و درجه‌ای از وجود ـ از اشتباه کاریهای قوهٔ واهمه و دروغ تراشی‌های نیروی تخیل است؛ این تحقیق سخن در این مقام ـ به‌روش عرفا و دریافت اهل یقین ـ بود.

در اینجا بینش‌ها و دیده‌وریهای آگاهی دهندهٔ دیگر است که استادان فلسفهٔ عمومی و بزرگانشان در کتابهایشان آورده‌اند که مناسب و سازگار با طبع اهل بحث است و

(این مقدار) صاحب طبع مستقیم را کافی و بسنده است ـ اگر آسیبی از تعصب و جانبداری و ستیز نداشته باشد ـ بلکه حکم به امتناع اِعادهٔ معدوم، نزد برخی بدیهی و آشکار است، همچنان که ابن‌سینا حکم بدان نموده و خطیب (فخر)رازی آن را پسندیده و گفته: هرکس رجوع به‌فطرت سالم خود کند و از خود تمایل و عصبیت و جانبداری را دورنماید، عقل صریحش گواهی می‌دهد که اعادهٔ معدوم ممتنع و محال است.

نخست آنکه: اگر معدوم به‌عینه بازگردد، تخلل و نفوذ عدم بین شئی و نفسش لازم می‌آید، پس آن (عدم) پیش از نفس آن شئی ـ پیش بودنی زمانی ـ می‌باشد، و این در مقابل همان «دور» است که عبارت از تقدم بالذات شئی برنفس خود می‌باشد؛ لازم ضرورتاً باطل است، همین‌طور ملزوم هم باطل می‌باشد.

این (استدلال) را به‌حسب دو وقت داشتن رَد کرده‌اند، برای اینکه معنای آن درمقام تحقیق این است که: تخلل و نفوذ عدم بین دو زمان وجود شئی و اتصاف وجود شئی به سابق ولاحق ـ باتوجه به دو وقت ـ منافی اتحاد شخصی (بالشخص) شئی نمی‌باشد.

خود سستی این سخن را با یاد آوردن آنچه که ما اصل و قاعده و پایه قرار دادیم خواهی دانست که: وجود شئی به‌عینه، هویت شخصی آن شئی است، بنابراین وحدت ذات ـ با تعدد وجود ـ درست نمی‌باشد، و اما توهم انتقاض (باطل شدن) به‌واسطهٔ بقاء، ساقط است، برای اینکه ذات مستمر و پایدار، وحدتش باقی است و تکثّر به‌حسب تحلیل ذهن، درواقع جز به‌واسطهٔ هویت اتصالی کمّیِ زمان نمی‌باشد، در آن صورت است که در قوهٔ واهمه منحل و بخش به اجزاء می‌گردد، و تکثّر اجزای زمان درپی تکثّر نسبت ذات است که در آن واقع است و وحدت ذاتی او در هرزمانی محفوظ است، پس تخلل و نفوذ زمان بین شئی و نفس آن، و بلکه بین متایِ (متی: بودن چیزی است در زمان و یا نسبت چیزی است به زمان) اول او و متایِ دوم او ـ با محفوظ ماندن وحدت مستمر و پایدار او در تمام افاضات متجدد زمانیش ـ لازم نمی‌آید.

دوم آنکه: اگر اعادهٔ معدوم به‌عینه با تمام لوازم شخصی و توابع هویت عینی آن جایز باشد، باید اعادهٔ وقت اول هم جایز باشد، برای اینکه آن (وقت) هم از جملهٔ آنها است،

و چون وقت هم معدوم است، اعادهٔ آن ـ به‌جهت عدم تفرقه و جدایی بین زمان و غیرزمان در جایز شمردن اعاده و یا به‌طریق الزام برآن کس که معتقد به اعاده است ـ جایز می‌آید، ولی لازم (قضیه) باطل است، به‌جهت منتهی شدنش به اینکه آغازگر چیزی همان بازگردنده می‌باشد، برای اینکه هیچ معنایی برای «مبتدِأ ـ آغازگر» جز وجودِ در وقت خودش نیست؛ و در آن سه مفسده است: نخست جمع بین دو متقابل است، دوم منع است از جهت «معاد ـ بازگردنده» بودن آن‌چیز، چون آن‌چیز موجودِ در وقت دوم است نه موجود در وقت اول، و سوم برخاستن تفرقه و امتیاز بین مبتدأ و معاد (آغازگر و بازگردنده) است، چون هیچ معادی بدون مبتدأ بودن معنی ندارد و امتیاز بین آن‌دو، ضروری می‌باشد.

این وجه مبتنی و براساس اینکه زمان از مشخصات است نمی‌باشد، زیرا این مطلب نادرست است، بلکه همین‌قدر کافی است که (گوییم زمان) از اموری است که آن امور علامات و نشانه‌های تشخص و لوازم هویت عینی‌اند، و آنها را امثالی از نوع خودشان هست که در مکانها و اوضاع (جمع وضع) و زمانها واقع‌اند.

اگر گفته شود: ما نمی‌پذیریم که وقت ـ به‌هر معنی که باشد ـ از مشخصات است، برای اینکه با بقای شخص به‌عینه در دو وقت تبدل و دگرگونی می‌یابد، به‌طوری که آن کس که خلاف این را پندارد، به سفسطه و مغالطه نسبت داده می‌شود.

گوییم: معنی اینکه زمان و مکان و وضع و غیراینها از عوارض مشخِّص است این است که: هریک از آنها با وسعت دایره‌شان، از لوازم شخص و علامت‌های تشخص اویند، حتی اگر بیرون رفتن شخص، از دو مرز امتداد شئی، یعنی از این عوارض فرض شود، محققا هلاک خواهد شد، همچنان که در عرض شخصی که برای کیفیات مزاجی می‌باشد این‌گونه است، و این منافی سخن آنان نیست که گویند: اجتماع معانی غیر مشخِّص، افادهٔ تشخص نمی‌کند (یعنی تشخص نمی‌بخشد) برای اینکه این در تشخص به‌معنی امتناع صدق است برافراد بسیار به‌حسب نفس تصور، و این همان است که ملاک آن جز گونه‌ای از گونه‌های وجود نمی‌باشد، در حالی که سخن ما در تشخصِ به‌معنی امتیاز از غیر است که ماده را آمادهٔ برای فیضان هویت شخصیِ دارای تشخص ـ به‌معنی اول ـ می‌سازد، و تشخص به این معنی لازم آن و علامت و نشانه‌ای

برای وی می‌باشد، و حصولش از اجتماع امور عرضی ـ که از آن‌جمله وقت هم به‌شمار می‌آید ـ جایز است.

بر این دلیل اعتراض شده که: ما نمی‌پذیریم که آنچه در وقت اول پدید می‌آید مبتدِأ و آغازگر است، این در صورتی لازم می‌آید که وقت نیز معاد و بازگردنده نباشد، سپس براین سخن اشکال وارد شده و گفته شده: اگر زمان به‌عینه بازگردد، تسلسل لازم می‌آید، برای اینکه بین مبتدأ و معاد نه به‌واسطهٔ ماهیت و نه به‌واسطهٔ وجود و نه به‌سبب چیزی از عوارض، مغایرتی نیست، وگرنه برای آن‌چیز، به‌عینه اعاده‌ای نخواهد بود، بلکه به‌واسطهٔ سابق بودن و لاحق بودن هم نخواهد بود، یعنی این در زمان سابق است و این در زمان لاحق، پس برای زمان زمانی خواهد بود و درنتیجه پس از عدم باز می‌گردد و تسلسل پیدا می‌شود.

رَد کردنی تفصیلی

از تیزهوشی خویش پوشیده نشوی که: سبق و ابتدا و لحوق و انتها، از معانی ذاتیِ اجزای زمان است ـ همچنان که در مقام خودش از آن آگاه خواهی شد ـ خلاصه آنکه وقوع هر جزئی از اجزای زمان که واقع می‌شود، از ضروریات ذاتی زمان است که از آن تجاوز نمی‌کند، مثلاً متقدم بودن دیروز بر فردا، ذاتی دیروز است، همچنان که تأخر از آن، جوهری فرداست، و همین‌طور هر جزئی از اجزای زمان، به‌غیر خودش از دیگر اجزاء نسبت داده می‌شود، پس اگر فرض شود که روز پنجشنبه، روز جمعه واقع باشد، با فرض وقوعش روز جمعه، روز پنجشنبه نیز هست، چون مقوِّم آن است و بیرون آمدنش از آن امکان‌پذیر نیست.

در این حال گوییم: زمان مبتدأ و آغاز، به هویت و ذاتش مبتدأ و آغاز است، و چون معاد و بازگشت فرض شود، از هویت و ذات خودش بیرون نخواهد آمد، در این حال با اینکه به‌حسب فرض معاد است، به‌حسب حقیقت مبتدأ است، چون آن فرضِ تمامِ آن است، برای اینکه اگر مبتدأ نباشد، فرض شده فرض شده نخواهد بود و بلکه غیرِآن خواهد بود، در این صورت هردو اساس و قاعده ویران شده و هردو پاسخ باطل می‌گردد.

سوم اینکه: اگر اعادهٔ معدوم به‌عینه جایز باشد، هرآینه جایز خواهد بود که آنچه در

آغاز با آن (معدوم) در ماهیت و تمام عوارضِ مشخَّص مماثلت و همانندی دارند به‌وجود آیند، برای اینکه حکم امثال و همانندها یکسان است و تقدیر این است که وجود فردی با این صفات ازجملهٔ ممکنات باشد، در حالی که لازم باطل است، چون امتیازی بین آن و بین معاد نیست، برای اینکه تقدیر این است که در ماهیت و تمام عوارض اشتراک داشته باشند.

براو از دو وجه اعتراض شده: نخست آنکه: نبودن امتیاز درواقع و نفس‌الامر غیرلازم است، برای اینکه اگر آن‌دو ازهم امتیاز نداشته باشند، دوچیز نخواهند بود؛ ولی نزد عقل، محال بودنش مسلم نیست، چون بسا چیزی که درواقع متمایز است ولی بر عقل پوشیده و مشتبه می‌گردد.

دوم اینکه: اگر این دلیل تمام باشد، وقوع دو شخص متماثل و همانند هم نیز ابتداءً و در آغاز کار ـ به‌عین آنچه بیان داشتید ـ جایز خواهد بود و درنتیجه عدم تمیز و جدا بودن لازم می‌آید؛ و حاصلش آنکه این دلیل تعلق به‌اعادهٔ معدوم ندارد.

گویم: پاسخ از اعتراض نخست آنکه: امتیاز بین دوچیز به‌حسب نفس‌الامر و واقع، از اختلاف داشتن در عوارض شخصی جُدا نیست، و چون (تخالف) نباشد (امتیازی هم) نیست؛ و اینکه گفته: اگر آن‌دو از هم امتیاز نداشته باشند دوچیز نخواهند بود؛ از باب اعتبار و اخذ مطلوب است در بیان نفس آن، چون سخن در این است که: با جایز بودن اعاده برای شئی و فرض کردن مِثل آن شئی با آن، به‌واسطهٔ نبودن امتیازی بین آن‌دو، دوچیز نخواهند بود، با اینکه یکی از آن‌دو معاد و بازگردنده است و دیگر مبتدأ و آغازگر.

و پاسخ از اعتراض دوم اینکه: فرض دو مِثل از تمام وجوه هرگونه که هستند، اگرچه موجب رفع امتیاز واقعی است، ولی درآنچه ما درباره‌اش سخن می‌گوییم، این با امتیاز واقعی به‌مجرد وضع اعاده لازم می‌آید.

گفته نمی‌شود: امتیاز بین آن‌دو ـ به‌واسطهٔ اتصاف یکی از آن‌دو که پیش از دیگری حاصل است ـ به‌کلی برخاسته نمی‌شود.

چون گوییم: این امتیاز همان است که موجب وضع و برخاستن آن می‌شود، زیرا پس از آنکه روشن شد عدم، عبارت است از بطلان ذات، در حالی که معدوم را ـ از

آن‌روی که معدوم است ـ ذاتی نیست، و بین معدومها ـ از آن‌روی که معدومات‌اند ـ امتیازی نمی‌باشد؛ آشکار می‌شود که موضوع دو وجود و عدم ـ به‌واسطهٔ محفوظ نبودن وحدت ذات در عدم ـ یک‌چیز نیست، بلکه جز دوگانگی صِرف نمی‌باشد، پس امتیاز معاد و بازگشت از مستأنف و آغازینِ فرض شده، با آن و یا بَدل و عوض آن است و اختصاصش به‌اینکه معاد است، اگر از جهت ذات ـ حال عدم و رابط بودنش بین دو وجود سابق ولاحق است ـ معدوم را ذاتی نیست، و اگر باشد، چون نخست و پیش از مستأنف موجود بوده، و این عین نسبتی است که در امکان آن و اینکه منشأ امتیاز بین آن‌دو است موردنظر واقع می‌گردد و هردو در این استحقاق برابراند، در حالی که سخن در این است که با نبودن استمرار ـ که محل وقوع دوگانگی صِرف است ـ چگونه اختصاص یکی از آن‌دو به‌واسطهٔ ارتباط به‌موجود سابق تصور می‌گردد؟

کسی را نرسد که گوید: وجود ذهنی شئی در نزد فیلسوفان به‌منزلهٔ ثبوت معدومات است در نزد معتزلیان ـ در تصحیح احکام ثابت برای اشیاء معدوم ـ و این مقام از آن‌جمله است، پس ذات، اگرچه در خارج معدوم شده، ولی وحدت شخصی آن به‌حسب وجود ذهنی در برخی از مدارک (ماوراء طبیعت) که دور از تغییر و دگرگونی‌اند حفظ و نگهداری می‌شود.

چون گوییم: پیش از این گفتیم که محفوظ بودن گونهٔ وجود و وحدت شخصی ـ با تبدیل و دگرگونی ظرفها و آوندها ـ قابل تصور نیست، بلکه این شأن ماهیات کلی است که انواع وجودات و تشخصات گوناگون، از لواحق آنها می‌باشد و از معنا و حقیقت آنها خارج است، بنابراین موجودِ در ذهن، هویتی است که به مشخصات ذهنی در نوردیده شده است، و اتحاد آنها با موجود خارجی در گونهٔ وجود و تشخص آن نیست، بلکه معنایش این است که پس از جدا کردن ماهیتی که جفت با تشخص و لوازم آن است ـ اگر از آن جدا گشت ـ عین آنچه به شخص دیگری از آن (ماهیت) جفت گردد می‌باشد.

چهارم آنکه: اعادهٔ هر ذات شخصی، هنگامی قابل تصور است که چیزی از اجزای علّتِ تامِ آن که اقتضاکنندهٔ آن (ذات) است، و بخصوصه استعداد مادهٔ آن ـ و غیراینها از تکمیل‌کنندگان علت و تصحیح‌کنندگان معلول ـ بازگردد، و ما سخن را در دیگر

اجزای علت آن، و استعدادِ استعداد ماده آن کشیده و همین‌طور تا مبادی دور و علّتهای بلند ادامه می‌دهیم، و به‌زودی با خواست‌الهی برایت بطلان لازم آشکار خواهد شد، پس ملزوم هم مثل آن باطل است، و بیان ملازمه هم با کوچک‌ترین توجه عقلی معلوم است، زیرا اگر استعداد و علّت نبود و آن‌دو، به‌عینه همان دو بودند، معاد فرض شده اِعادی نبود، بلکه استینافی (از سرگرفتن) و همانند ابتدایی سابق بود و این پندار پیش می‌آمد که اِعادی است؛ در این صورت اِعادهٔ هویت وجودی امکان‌پذیر بود، البته اگر تمام استعدادات و گردشهای فلکی و اوضاع کوکبی یکسره بازگردیده و همهٔ آنچه که در نظام کلی ـ با تمام لوازم و توابعشان حتی در ابتدایی بودنشان ـ پیش بوده اعاده پیدا کند، و این پنداری است که فطرت و نهاد درست و سالم در تکذیب و دروغ شمردن آن درنگ ندارد.

سستی و سبک بودنِ سخن قایلان به‌جایز بودن اِعادهٔ معدومات

تمامی اهل کلام که مخالف تمام حکما در این باره‌اند پندارند: قایل بودن به‌جواز اعاده در اشیاء ـ پس از بطلان آنها ـ مصحح (مِلاک) حشر جسمانی است که وقوع آن را شرایع الهی و کتابهای آسمانی که بر پیامبران و مقربان درگاه او فرود آمده است بیان داشته‌اند؛ در حالی که نمی‌دانند که رازهای شریعت الهی از بحث‌های کلامی و آراء جدلی و ستیزکاری به‌دست نمی‌آید، بلکه راه رسیدن به‌معرفت این اسرار و رازهای گرانبها منحصر در دو راه است:

نخست راه ابرار و نیکوان است که اقامهٔ کامل عبادت [1] و ادامهٔ مراسم عدالت و زایل کردن وسوسه‌های عادت می‌باشد.

۱. اقامهٔ کامل عبادت، مانند نماز، چون ذکر الله‌اکبر است، و مراسم عدالت عبارت از عفت و شجاعت و سخاوت و حکمت است، خلاصه آنکه طریق ابرار اصلاح عقل عملی، به‌واسطهٔ شریعت و طریقت است و طریق مقربان و اخیار اصلاح عقل نظری است، و اما اصلاح عقل عملی که گفت جلا دادن آینهٔ نفس ناطقه و... اینجا به‌واسطهٔ تنزیه و تخلیه می‌باشد، یعنی سلب اعمال زشت و اخلاق بد و دوری از آراء کج و منحرف، که خاص گروه مجادله‌گر است، و از آن‌جهت در اینجا تخلیهٔ تنها را و در آنجا تخلیه و تحلیه را برگزید، چون اینجا ریاضت دادن عقل نظری بالذات است و عقل عملی بالعرض، و تخلیه راهی است که امکان اجتماعش با تحصیل معارف الهی هست ـ برعکس تحلیه ـ برای اینکه مباشرت افعال شجاعت و سخاوت مثلاً، مانع و حجاب‌هایی نوری است از تحصیل معارف ایمانی حقیقی. «سبزواری»

و دیگر راه مقربان است که عبارت از ریاضات علمی و توجه دادن قوای ادراکی را به‌جانب قدس و جلا دادن آینهٔ نفس ناطقه و تسویه و آراستن آن، تا آلودهٔ به اخلاق بَد نگردیده و به‌واسطهٔ آنچه که حواس (پنجگانه و غیرآنها) از اوصاف اجسام برآن وارد می‌کنند زنگار نگرفته و به‌سبب آراء تباه و فاسد کج و منحرف نگردد، در آن حالت است که صور حقایق ایمانی درآن منعکس شده و اموری را که از دایرهٔ حواس و تعقل آن بیرون‌اند ـ به‌واسطهٔ صفا و پاکی جوهرش ـ مشاهده می‌کند.

ولی اگر نفس، آلودهٔ به‌اعمال زشت شده باشد و یا به سبب اخلاق بَد زنگار گرفته باشد و یا به‌جهت آراء تباه و فاسد، کج و منحرف باشد و همانند بیشتر اهل جدل و ستیز مدت‌زمانی دراز براین روش استمرار ورزیده باشد، از ادراک حقایق اشیاء ایمانی و از رسیدن به‌خداوند متعال محجوب و پوشیده باقی مانده و نعمت‌های اُخروی از وی فوت می‌گردد، چنان که می‌فرماید: کلاانهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون، یعنی: حقا که آن‌روز از قرب پروردگارشان دوراند (۱۵ـ مطففین)

پس هرکس که می‌خواهد با علم کلام و روش مناظره به‌معرفت الهی و صفات و افعال او، و معرفت فرستادن رسولانش و فرود آوردن کتابهایش و چگونگی نشأه و جهان آخرت و احوال انسان پس از مرگ و دیگر رازهای مبدأ و معاد برسد، آماس را با فربهی اشتباه کرده [1] است؛ و چون گسترهٔ سخن دربارهٔ معاد نفوس و چگونگی بازگشتشان به‌سوی پروردگارشان در دوعالم، و رسیدنشان به قیومشان در دو اقلیم بدان‌جا منتهی شد، چگونگی حشر جسمانی و بازگشت نفوس و حفظ اجساد به‌فرمان آفریننده در مبدأ و معاد ـ آن‌چنان که سُنّت الهی و شریعت بدانها گویا است ـ برایت روشن خواهد گشت.

سپس (گوییم:) اینان پس از موافقتشان باهم در اعادهٔ جواهر، در اعراض اختلاف کرده و برخی از آنان گفته: اعاده، مطلقا ممتنع و محال است، برای اینکه معاد، به‌معنی بازمی‌گردد، بنابراین قیام معنی به معنی لازم می‌آید؛ و برخی از اشعریان نیز این سخن را پذیرفته و بیشترشان قایل به امتناع اعادهٔ اعراضی که باقی نمی‌مانند هستند، مانند

۱. فقد استسمن ذاورم، یعنی کسی که به‌ظاهر امر قانع شده و از حقیقت غافل مانده است. شیخ شبستر گوید:
برو ای خواجه خود را نیک‌بشناس　　که نبود فربهی مانند آماس «م»

صداها و ادوار، چون اینها در نزد آنان اختصاص به اوقات دارد، و باقی را تقسیم کرده‌اند به‌اموری که مقدور و در حدّ توانایی بنده است، اینها را حکم کرده‌اند که اعاده‌شان جایز نیست، نه برای بنده و نه برای خدا؛ و اموری که مقدور و در حدّ توانایی بنده نیست، اعادهٔ این امور را جایز شمرده و در بیان هریک از آنها دلایلی سست و بی‌پایه ذکر کرده و از اینها و دیگر هوس‌هاشان کتابها و رساله‌ها انباشته‌اند.

و بیشتر آراء و نظریات فاسد و تباهشان در فضاحت و رسوایی و زشتی از این قبیل است، مانند تعدّد قُدما و اثبات ارادهٔ گزاف و نفی داعی در فعل او تعالی و ابطال حکمت در خلق او، و اینکه حق‌تعالی محل کلام نفسی و حدیث (حکایت) خیالی است، و نیز ثبوت معدوم و جوهر فرد، با آنچه از سکون متحرک و جدا کردن آسیا و طفره و غیراینها از تزویرات و مزخرفات که لازمهٔ آن است.

تمام اینها به‌جهت کنار گذاردن حکمت و دشمنی با حکما است، و اینان (متکلمان) درواقع اهل بدعت و گمراهی و پیشتازان نادانان و فرومایگان‌اند که شرّ تمامی ایشان باربر اهل دین و تقوا است و زیانشان بر علما و دانشمندان، و بیشترین دشمنی و ستیز با مؤمنان از حکما و ربّانیان را همین گروه مجادله‌گر و مخاصمه جو دارند، اینان که پندارند معقولات را می‌دانند، در حالی که محسوسات را نمی‌فهمند و به براهین و قیاسها می‌پردازند، در حالی که ریاضیات را درست نیاموخته‌اند در الهیات سخن می‌گویند، در صورتی که از طبیعیات بی‌خبراند.

و بیشتر چیزهایی که درباره‌اش مجادله می‌کنند از مسایل تزویری و مزخرفاتی است که حقیقتی نداشته و وجودی جز در اوهامِ کاذب ندارد و مدعی در آن مسایل را نه حجت و دلیلی است و نه پرسش‌کنندهٔ از آن مسایل را برهانی، و چون از حقیقت اشیائی که نزد بیشتر از مردمان اعتراف بدانها دارند پرسش شود، جواب خوب از آنها نمی‌توانند بدهند، و چون بحث برآنان دشوار شود، آنها را انکار ورزیده و ستیزه‌جویی می‌ورزند و اِبای از این دارند که بگویند نمی‌دانیم، خدا و رسول او دانای بدین امراند، آری! عبارات و نوشته‌هاشان درنهایت فصاحت است و الفاظ شان در غایت نیکی و نمکین، لذا این هوسهای فاسد و عقاید تباه و مردود را با عباراتی فصیح آورده و با بهترین خط ها در عالی‌ترین کاغذها نوشته و در گوش تازه‌کاران و مبتدیان خوانده و در

دلهاشان نقش می‌کنند و در نفوسشان چنان جای می‌دهند که اصلاً امکان محو آنها نخواهد رفت.

و با تمام این سختی‌ها و دشواری‌ها و مصیبتی که براهل دین دارند مدعی‌اند با این خردهای نارسا و ادراکات کوتاه، اسلام را یاری کرده و دین را برپا می‌دارند، و تا به امروز نشنیدیم که یک یهودی به‌دست یکی از ایشان توبه کرده و یک مسیحی مسلمان شده و یک مجوسی ایمان آورده باشد، بلکه می‌بینیم هنگامی که آراء این مجادله‌گران را از دریچهٔ ادیانشان می‌نگرند، پیچیده‌تر و سخت‌تر و مشکل‌پسندتر می‌شود، از شرّ اینان بر دین، و تباهی‌شان بر مؤمنین به خداوند پناه می‌بریم.

و از شگفتی‌های آراء ایشان اینکه برخی از اینان استدلالِ بر امکانِ اعاده ـ که از سخن حکمای بزرگ شنیده ـ می‌کند که گویند: هرچه از شگفتی‌های عالم طبیعت به گوشَت می‌خورد ـ تا برهان محکمی بر رَدّ آن نداری ـ در چنبرهٔ امکان رهایش کن، و به‌واسطهٔ عدم استمرار کوشش در علوم عقلی، امکان به‌معنی جواز عقلی را که بازگشتش به عدمِ وضوحِ ضرورت برای یکی از دوطرف در نزد عقل است، از امکان ذاتی که سلب ضرورت دوطرف شئی به‌حسب ذات است امتیاز نداده و حکم می‌کند که اصل ـ درآنچه که وجوب و یا امتناعش ثابت و مبرهن نشده ـ امکان است، و درنتیجه با پندار سست خود اثبات می‌کند که اعادهٔ معدوم، ممکن ذاتی است؛ و هرکس که پس از او آمده بدین پندار زشت که عنکبوت وهمش تنیده چنگ‌زده است.

در این حال به او و پیروان او گفته می‌شود: شما اگر مرادت از اصل، در این سخن آن چیزی است که به‌معنی کثیرِ راجح می‌باشد، پس بیشتر آنچه که دلیل بر امتناع و وجوبش اقامه نشده است باید ممکن باشد، روشن نیست، و پس از فرض آن، نافع هم نیست، به‌سبب اینکه جایز است همین هم ازجملهٔ اقل (در مقابل کثیر راجح) باشد؛ و اگر مرادت از اصل (در این سخن)، معنیِ چیزی است که معادل آن جز به‌واسطهٔ دلیل ـ آن‌گونه که در دو صنعت فقه و اصولِ آن درکار گرفته می‌شود ـ میسر نیست، آن‌هم در اینجا فاسد و تباه است، چون چیزی از ارکان عقود، به این معنی اصل نیست، بلکه هریک از آنها اقتضای ماهیت موضوع را دارد، پس تا برآن برهان اقامه نگردد، حالش دانسته نمی‌شود.

و آنچه شیخ‌الرئیس (ابن‌سینا) گفته است معنایش این است: آنچه که برهان بر وجوب و بر امتناع آن اقامه نشده است، سزاوار نیست که وجودش را انکار کرده و معتقد به امتناع آن گردید، بلکه آن را در چنبرهٔ امکان ـ یعنی احتمال عقلی ـ رها گذار، زیرا او معتقد به امکان ذاتی آن است، چون از سخنان او است که: هرکس عادت کرده که هرچه را بدون دلیل تصدیق کند، از فطرت و نهاد انسانی بیرون آمده است.

۹
فصلی
در اینکه عدم رابطی نیست

فیلسوفان پیشین براین عقیده‌اند که نسبت حکمی در هر قضیه‌ای که خواه موجبه باشد و خواه سالبه، ثبوتی است، و هیچ‌نسبتی در سلبی‌ها، آن‌سوی نسبت ایجابی که در موجبه‌ها است نمی‌باشد، و (دیگر) مدلول قضیهٔ سالبه و مفاد آن جز برخاستن همین نسبت ایجابی نمی‌باشد و در آن حمل و ربطی نیست، بلکه سلبِ حمل و قطع ربط است و آن را از باب مجاز و تشبیه (قضیهٔ) حملیه گویند، و (دیگر) اینکه در قضایای سلبی ـ به‌حسب سلب ـ هیچ ماده‌ای نیست و تنها به‌حسب ایجاب می‌باشد.

از این‌روی ماده، در موجبه و سالبه به‌حسب نسبت ایجابی و سلبی اختلاف پیدا نمی‌کند، برعکس آنچه که بین متأخران و فیلسوف نمایان شایع و پراکنده است که در سالبه نسبتی سلبی است که غیر از نسبت ایجابی می‌باشد و اینکه ماده، همچنان که به‌حسب نسبت ایجابی می‌باشد، همین‌طور به‌حسب نسبت سلبی هم می‌باشد، و اینکه مادهٔ نسبت سلبی مخالف ماده نسبت ایجابی است و هیچ‌یک از آن‌دو خالی از مواد سه‌گانه نیستند، جز آنکه مشهور، رعایت آن است در ثابت‌ها، یعنی به‌واسطهٔ برتری و شرف آن است و به‌واسطهٔ بودنش در زمرهٔ آنچه که در سالبه‌ها در آن اعتبار دارد، برای اینکه واجب‌العدم ممتنع‌الوجود است و ممتنع العدم واجب‌الوجود و ممکن‌العدم ممکن‌الوجود [۱].

۱. در حالی که این امر برآنان معکوس است، زیرا واجب‌الوجود ممتنع‌العدم است و ممتنع‌الوجود واجب‌العدم است و ممکن‌الوجود ممکن‌العدم می‌باشد. «سبزواری»

پس بر تو لازم است بدانی که ماده عبارت است از حال محمول در نفس خودش نزد موضوع ـ از وجوبِ صدق و یا امتناع و یا امکان آن ـ و آن در مطلق «هلیات بسیط» به‌حال موضوع در وجودش ـ به‌حسب قوهٔ وجود و استواری و استحکام تجوهر ـ و یا به ضعف ذات و سستی حقیقت، و یا به بطلان تحقق و تباهی ماهیت بازمی‌گردد، نه حال محمول در نسبتش به موضوع و ثبوتش برای آن، همچنان‌که برخی که گفتارشان گذشت چنین می‌پندارند؛ و در «هلیات مرکّبه» آن (ماده) حال محمول است در نسبتش به موضوع و ثبوتش برای آن به‌اعتبار استواری و استحکام نسبت و یا ضعف و تباهی آن، در حالی که در سالبه جز انتفای موضوع در نفس خودش، و یا انتفای محمول از آن نمی‌باشد، به‌شرطی که آن‌جا چیزی نباشد و یا چیز، چیزی نباشد، نه اینکه آن‌جا چیزی که عبارت از انتفاء است باشد و یا برایش چیزی که عبارت از انتفاء است باشد.

پس در آن چیزی که مکیَّف به یکی از کیفیات سه‌گانه باشد نیست، بنابراین ماده‌ای که در نزد پیشینیان به عنصر نامیده شده است، عبارت از حال موضوع است در نفس خود، بواسطهٔ ایجاب در تجوهر ـ از استحقاق دوام وجود و دوام «لاوجود» ـ و یا «لااستحقاق» دوام وجود و دوام «لاوجود»، و یا حال محمول در نفس خود، به‌قیاس ایجابی به‌موضوع.

و نسبت امکان به وجوب و امتناع، نسبت نقص است به‌تمام و نسبت ضعف است به‌قوت و نسبت سستی و فتور است به وثاقت و استحکام، این مطلب در این کتاب و در فلسفه ما آن‌گونه که سزاوار روشن شدن و بیان است، روشن و بیان خواهد شد و در چندین جا بدان اشاره خواهد گشت؛ و اگر به‌واسطهٔ لفظ دلالت بر عنصر داشته، باید به وسیلهٔ جهت دلالت داشته باشد، و گاهی هم عقد، دارای جهت مخالفت با عنصر دارد، برای اینکه عنصر به‌حسب نفس الامر و واقع است و جهت، به‌حسب بیان (لفظی و عقلی) و تصریح بالفعل بدان.

پس روشن شد که سالبه برای محمول خودش به‌عینه حالتی را که برایش نزد موضوع است ـ به نسبت ایجابی ـ پدید می‌آورد، برای اینکه محمول آن نزد ایجاب، استحقاق یکی از امور بیان شده را دارد ـ اگرچه واجب نشده باشد ـ .

و آن‌چه توهّم می‌شود که عنصر ثابت، بنابر تقدیر جعلِ عدم، محمول است؛ محمول بودن ـ بر تقدیر جعلِ وجود ـ ثابت نیست، همین‌طور (توهّم می‌شود) که عنصر ثابت، بنابر تقدیر جعلِ عدم، رابط است؛ رابط بودن ـ برتقدیر جعل وجود ـ ثابت نیست.

این مطلب بدین‌گونه فسخ و از اعتبار می‌افتد که این توهّم سرچشمه از سخن ما گرفته که: «زید» معدوم است، مثلاً قضیهٔ موجبه است، و از غفلت است که (پنداریم) با این گفتن منقلب می‌گردد که سلب برای سخن ما که: «زید» موجود است، باشد، و درنتیجه حکم، به ایجابِ سلبِ وجود بازگشته و قضیه، به موجبه‌ای که محمولش سالبه است بازمی‌گردد، از این‌روی دو قضیه ـ به‌حسب عنصر ـ باهم اختلاف پیدا می‌کنند، بنابراین هر مفهومی از مفهومات که اخذ و اعتبار شود، آن‌را ـ از آن‌روی که محمول است ـ حالی نزد موضوعِ معین، به نسبت ایجابی دارد که این حال در مقام سلب آن تغییر و دگرگونی پیدا نمی‌کند، و سزاوار نیست که «زید» معدوم را ـ هنگامی که ارادهٔ سلب وجودش در نفسش می‌رود ـ حکم ایجابی اخذ و اعتبار شود، بلکه لازم است که مراد از آن، بهره‌وریش باشد در نفس خود و سلب ذاتش در وجودش، تا آنکه قضیه از سالبه‌های «هلیات بسیطه» باشد، نه ثبوتِ سلبِ وجود برای آن تا از «هلیات مرکبهٔ ایجابیه» گردد، و نه سلب وجود از آن تا آنکه از سالبه‌های «هلیات مرکبه» باشد؛ و هرکس که فرق بین دو مفاد «هلیه» را ندانسته و پندارد که طبیعت عقد ـ مطلقا ـ درخواست ثبوت چیزی را برای چیزی و یا سلب چیزی را از چیزی می‌کند، آن توانایی را ندارد که سخن ما را تصدیق کند که مثلاً چون گفتیم: انسان موجود است و یا: انسان موجود شده، افادهٔ تحقق و ثبوت ذات انسان را می‌کند، نه تحقق امری برای او که عبارت از وجودش باشد.

و همین‌طور وقتی گفتیم: انسان عدم گردید، بطلان ذاتش را می‌بخشد، نه سلب کردن صفتی از وی که عبارت از وجود باشد؛ و اما اینکه گفتیم: انسان نویسنده است و یا انسان نوشت، ثبوت صفتی را به‌وی می‌بخشد که عبارت از نوشتن است، و همین‌طور وقتی گفتیم: انسان انگشتان ساکن دارد، سلب صفتی را از وی می‌رساند که عبارت از نوشتن است، و فرق نگذاشتن بین دو «هلیّت»، از علّت‌های طبیعت انسانی و بیماری‌های آن است که برطرف کردن آن و تدبیر رهایی از آن لازم و واجب است تا

مجبور به استثنای مقدمهٔ کلیه که قائل به‌فرعی بودن وجود ثابت برای وجود ثابت شدهٔ برای آن در‌تمام «هلیات بسیطه» است ـ و بیانش در اوایل کتاب گذشت ـ نشود.

دنباله‌ای تحقیقی

نزد تو ثابت شده که: سلب ـ از آن‌روی که سلب است ـ دارای معنای محصَّلی که برای آن و یا بدان ثابت باشد و یا معنی را از آن و یا بدان، به‌گونهٔ وجوب و امتناع و امکان برطرف نماید نمی‌باشد، و دانستی که نسبت سلبی مکیَّف به ضرورت و یا دوام و یا فعلیت و یا امکان و یا غیراینها است، بلکه اصلاً معنی ضروری بودن نسبت سلبی به امتناع، به نسبت ایجابی که نقیض آن است باز می‌گردد، و معنی دوام نسبت سلبی، سلب آن نسبت ایجابی است در هر وقتی از اوقات، به‌شرطی که آن در ایجاب اعتبار گردد و سلب را بدان اعتبار برای وی قطعی قرار دهد، پس به‌حسب هر جزئی از اوقات که فرض شود برخاسته می‌گردد، در این صورت فرقی بین سالبهٔ ضروری و ضروریِ سالب، و یا بین سالبهٔ دائمی و دائمهٔ سالب ـ مثلاً ـ نمی‌باشد، نه آن‌گونه که در حکمت عمومی مشهور است، بلکه به‌گونهٔ حکمت پاک تلخیص شده.

همین‌طور قیاس دیگر موجّهات و قیاس مطلقه‌ای که مقابل آن است، برای اینکه اطلاق، عدم توجیه است و تقابل بین آن‌دو، تقابل عدم و ملکه است، زیرا سالبهٔ مطلقه به‌عینه مطلقهٔ سالبه است و برای صاحب علم تأییدی راهی به‌جدایی اطلاق سلب از سلبِ اطلاق نیست، و سخن را در بیان آن به‌درازا کشیدن از وضع این کتاب بیرون است، چون هدف ما در این کتاب بیان راهِ رسیدن به حق‌متعال و چگونگی سیر «الی‌الله» است و عهده‌دار آن فقط راهنمایی به صناعت برهان می‌باشد.

۱۰
فصلی
در اینکه حکم سلبی از گونه‌ای از وجود دوطرف آن جدا نمی‌گردد

محمول عقود حملی، خواه موجبه باشند و یا سالبه، گاهی ثبوتی‌اند و گاهی در خارج عدمی، ولی در ذهن، ناگزیر از این‌اند که حاضر و موجود باشند، چون حکم

به آنچه که در نزد نفس حاضر نیست محال است، و اما موضوع آنها، خواه موجبه باشند و یا سالبه، ناگزیر از این است که در نفس دارای وجودی باشد، چون حکم برآنچه که این‌گونه نباشد محال است؛ و در خارج هم همین‌طور است، اگر حکمِ به ایجاب به‌حسب ظرفِ خارج باشد ـ یعنی به‌واسطهٔ درخواست حکم به‌حسب هرظرفی که وجودِ موضوع در آن است ـ برای اینکه ثبوت چیزی برای چیزی در هرجایی، فرع بر ثبوتش در نفس خودش می‌باشد، مگر آنکه محمول، در معنیِ سلبِ مطلق باشد، مانند «زید» معدومِ در خارج است، و یا شریک باری‌تعالی ممتنع است، برای اینکه اگرچه به‌خارج نسبت داده می‌شود، ولی نفسِ سلب از خارج است، گویا گفته می‌شود که: «زید» تصور شدهٔ در ذهن، درخارج نیست، و چون حکمِ به سلب در خارج است، لذا به‌جهت جایز بودن سلبِ معدوم و سلبِ از معدوم، نفس حکم، اقتضای وجود موضوع را در آن نمی‌کند، این به‌حسب خصوص طبیعت سلب است ـ از آن‌روی که سلب است ـ نه به‌حسب چیزی که آن‌چیز حکمی از احکامی است که از نفس انسانی صادر می‌گردد.

پس اینکه گویند: موضوع سالبه اعم از موضوع موجبهٔ معدوله و یا سالبة المحمول می‌باشد، معنایش این نیست که جایز است موضوع سالبه در خارج معدوم باشد، نه موضوع موجبه، چون موضوع موجبه نیز گاهی درخارج معدوم است، مانند اینکه گوییم: شریک باری‌تعالی ممتنع است و اجتماع دو نقیض محال است، و این نیست که موضوع موجبه لازم است که تحقق و ثبوت، و یا تمثّل در وجود و یا ذهن یابد نه موضوع سالبه، چون موضوع سالبه هم این‌گونه است، بلکه به این معنی است که سلبِ از موضوع غیرثابت، به‌چیزی که اصلاً غیرثابت است جایز می‌باشد، به‌شرطی که عقل این اعتبار را در سلب معتبر دارد و موضوع سالبه را این‌گونه اخذ و اعتبار کند ـ برعکس ایجاب و موجبه ـ برای اینکه ایجاب اگرچه بر موضوع غیرثابت جایز است، ولی از آن‌حیث که غیرثابت است برآن جایز نیست، بلکه از آن‌حیث که دارای ثبوتی هست جایز است، زیرا ایجاب، اقتضای وجود چیزی را می‌کنند تا آنکه برایش چیز دیگری پدید آید.

از این‌روی جایز است که گفته شود: معدوم ـ از آن‌روی که معدوم است ـ چیزی

نیست و از این حیثیت چیزی ندارد، بلکه از آن حیث که وجودی دارد و در ظرفی تحقق و ثبوت دارد، و نیز (جایز است) گفته شود: نفی هرچه که غیرثابت است ـ از آن‌حیث که غیرثابت است ـ از موضوع جایز است [1]، برعکس اثبات آنچه که از این حیثیت مغایر با آن است و بلکه اثبات چیزی که از این‌جهت با آن مغایر است، مگر آنکه امری عدمی و یا محال باشد، و چون آن‌گونه باشد، صدق حکم ـ از حیث خصوص محمول ـ نیز درخواست وجود موضوع را دارد، همچنان که از حیث نسبت ایجابی درخواست آن را دارد؛ از این‌روی مشهور شده که موضوع سالبه اعم از موضوع موجبه است و این درست نیست، مگر آنکه برگردد به آنچه که ما پیش از این بیان داشتیم و مرادش از عموم چیزی باشد که به‌زودی بیانش خواهد آمد؛ و معنی سخن آنان این نیست که همگان فهمیده‌اند که: عموم، فقط به‌واسطهٔ جوازِ معدوم بودن موضوع سالبه است در خارج ـ نه موجبه ـ

اما آنچه که گفته شده: موضوع سالبه اگرچه اعم از موضوع موجبة المعدول و یا سالبة المحمول است، به‌واسطهٔ تفاوت افراد آن‌دو، تناقض، تحقق و ثبوت نیافته است، و اگر اعم نباشد، فرق از بین می‌رود.

پس گوییم: آن ـ به‌اعتباری که بیان شد ـ اعم است و از آن، غیریت و تغایر افراد لازم نمی‌آید، چون عموم به‌دو معنی است و اعم بودن، به‌حسب اعتبار بیان شده، موجب بطلان تناقض نمی‌گردد، و نفی اعم بودن، به‌حسب افراد، مستلزم از بین رفتن فرق نمی‌شود، برای اینکه موضوع در سالبه از جهت اعتبار اعم است، اگرچه ازجهت فراگیری و شمول و دست‌یازی این عمومیت را ندارد.

۱. مانند عدم و امتناع، چون جایز است که گفته شود: معدوم خالص را عدم نیست و ممتنع را امتناع نمی‌باشد، زیرا معدوم را ذاتی و حقیقتی نیست تا برایش چیزی ثابت شود، پس «لاشئی» محض را سلب ذات و احوالش و حتی عدم و امتناع را از آن جایز است، از اینجا گفته می‌شود: سلب شئی از نفس خودش در حال عدم جایز است.
اگر گویی: وقتی سلب عدم مثلاً از معدوم شد، او موجود است.
گویم: سلبِ عدم، چیزی است و اثبات وجود، چیز دیگری، مغالطه از اشتباه حمل اوّلی به شایع صورت گرفته است، پس عدمِ عدم نفس خود را به اوّلی است، و اگر وجودی باشد به شایع است.
و نیز اگر اقتضای وجود فرض شود، سلب عدم مقتضی آن نخواهد بود، بلکه اقتضای عدم، خالی بودن واقع است از دو نقیض، بلکه گوییم: همچنان که آن را عدم نیست، وی را وجودی هم نیست، و همانطور که آن‌را مثلاً امتناع نیست، همین طور امکان هم نیست، چون اینجا چیزی نیست تا برایش چیزی ثابت گردد. «سبزواری»

یادآوری

پس موجبه، به‌حسب موضوع، اخص از سالبه است ـ با برابری اتفاقی آن‌دو ـ به‌سبب تحقق و ثبوت تمام مفهومات و اعیان ثابته در مبادی عالیه و به‌واسطهٔ درخواست مطلقِ حکم وجودِ ادراکی، چون مجهول را مطلقا حکمی به نفی و اثبات بر وی نیست، و شبهه‌ای که بدان واسطه برآن وارد شده، با یاری گرفتن از آنچه بیان داشتیم، یعنی فرق بین دوحمل (اوّلی و شایع) دفع می‌گردد، برای اینکه شئی گاهی به‌واسطهٔ یکی از آن‌دو (حمل) خود را تکذیب می‌کند و به‌واسطهٔ دیگری بر وی صدق می‌کند، با اینکه فرق، جز در شخصیات و طبیعیات جاری نمی‌گردد، به‌جهت فراگیری (قضایای) محصورات بر عقد وضع ایجابی که عبارت است از اتصاف ذات موضوع به‌واسطهٔ عنوان بالفعل، برای اینکه وقتی گفتیم: هر «ج» «ب» می‌باشد، معنای آن «ج» کلی نیست، وگرنه باید طبیعی و یا کلی و یا تمام و یا کُلّش باشد [1]، و این روشن است، بلکه معنایش این است که آنچه توصیف به «ج» می‌شود، خواه در ذهن باشد و یا در خارج و یا دایم باشد و یا غیردایم، محیّث (حیثیت‌دار) بدان باشد و یا نه، آن «ب» است.

اشکال کردنها و گشودنها

از شک‌هایی که در اینجا پیدا می‌شود و بسا که مزاحم راهرو راه حق‌تعالی در سیرش شود و وی را از سلوک و پویش به‌سوی او بازدارد اینکه: سالبهٔ معدولة المحمول، اعم از موجبهٔ محصَّله است، به‌جهت صدقش به انتفای موضوع ـ برعکس موجبه ـ و گاهی نقیض مفهوم، به‌حسب واقع بر هیچ‌چیزی صدق نمی‌کند، مانند «لاشئی» و «لامفهوم» و «لاممکنِ عام» و دیگر نقیضِ مفهوم‌های فراگیر، پس احکام میزانی (منطقی) به‌واسطهٔ صدق سلبِ نقیضِ اخص، از آنچه صدقِ نقیضِ اعم بر آن فرض می‌شود ـ اگر معدوم باشد ـ انتظام نمی‌یابد و صدق بیان ما که: بعضی از «لاجوهر» «لاحیوان» نیست، به‌سبب انتفای این بعض لازم می‌آید.

۱. چون احتمال کلی منطقی سست است، پس مراد از کلی بودن «ج» کلی عقلی است، همچنان که مراد از «ج» کلی، کلی طبیعی است، ولی نه از حیث تحقق در ضمن افراد. «سبزواری»

و حال در دو نقیض مساوی هم همین‌گونه است، یعنی بعضی از «لاجسم» «لامتحیّز» نیستند، یعنی به‌سبب انتفای آن در نفس خودش صدق می‌کند؛ و به‌واسطهٔ این، قاعدهٔ تعاکسِ اعم و اخص بودن در دونقیضِ اعم و اخص، سست و متزلزل می‌شود و حکم به تساوی دو نقیضِ متساوی، و انعکاس موجبه کلیه ـ مانند نفسِ خودش عکس نقیض است ـ و غیراینها که در قاعدهٔ میزانی می‌باشد به‌سبب نقایض معانی شامل و فراگیر شکست برمی‌دارد.

جواب داده‌اند: مشهور است که در سالبه‌ها ربط را اخذ و اعتبار می‌کنند، به‌شرطی که ایجاب برای سلبِ محمول باشد، و موجبهٔ سالبةالمحمول را از موجبات، در درخواست وجودِ موضوع جدا کرده و به سالبه‌ها ـ در نداشتن درخواست وجود موضوع ـ الحاق کرده و احکام را به‌آنچه که غیر از نقایض طبایع عام است تخصیص دهند؛ و تمامی این آراء از گزافه‌گویی متأخران است که خود را تشبّه و همانندی به حکما داده‌اند، در حالی که از مقلدانی هستند که مطلقا در علم و عرفان هیچ‌گام استواری ندارند.

و راه حکمت در گشودن این گره همان چیزی است که پیش از این بدان اشاره نمودیم که: اعم بودن سالبه از موجبه ـ درباب درخواست وجود برای موضوع و عدم آن ـ به‌حسب شمولِ افرادی نیست، بلکه به‌حسب تناول و دست‌یابی اعتباری می‌باشد، یعنی به این معنی نیست که یکی از آن‌دو بر فردی از موضوع صدق کند، در حالی که دیگری آن را تکذیب می‌کند، بلکه به این معنی است که یکی از آن‌دو به اعتباری بر چیزی صدق می‌کند که دیگری به این اعتبار برآن چیز صدق نمی‌کند، اگرچه موضوع در هر دو، لازم می‌آورد که به‌گونه‌ای موجود باشد، و اینکه ایجاب ـ خواه عدولی باشد و یا تحصیلی ـ اقتضای ثبوت موضوع را ـ به‌گونه‌ای که درجایش مفصل آمده است ـ دارد، پس در مطلق عقود، ناگزیر از مطلق ثبوت است، خواه عینی (خارجی) و یا عقلی و یا تقدیری باشد، و آنچه که در سالبه‌ها صدق حکم با آن است، چیزی است که مقابل آن می‌باشد.

بدین (برهان) اصل شبهه بریده و قطع می‌گردد و این احکام، حقیقتاً صدق می‌کند، پس لازم، وجود موضوعات آن ـ به‌حسب فرض و تقدیر ـ می‌باشد، و مطابق حکم و

مصداق عقد در آن، فقط عنوان بودن موضوع است به‌گونه‌ای که اگر در چیزی تحقق و ثبوت یابد و یا برآن صدق نماید، در آن هم تحقق می‌یابد و یا محمول هم برآن صدق می‌کند، و از آن‌جهت وجود خارجی و یا ذهنی لازم می‌آید که در این قضایا، به ثبوت قطعیِ محمول برای موضوع در خارج و یا در عقل، حکم شود ـ در حالی که چنین نیست ـ

و عمومیت بین دو مفهوم، معنی و مقتضایش جز بودن یکی از آن‌دو به‌گونه‌ای که اگر در ماده پیدا شود، دیگری هم در آن بدون عکس، کلّی پیدا می‌شود نیست؛ و مساوات، کلّی بودن این‌دو است از هردو جانب، و در این، لزوم اجتماع در هیچ ماده‌ای به‌حسب واقع بالفعل نمی‌باشد.

و شکی مرد منطقی را نیست که کار در این طبایعِ شامل و فراگیر بدین‌صورت می‌باشد، زیرا آن کلی که برآن این احکام جاری می‌گردد، مفهومش نیاز به وجودِ فردی برای آن نه در خارج و نه در نفس نمی‌باشد، و حالش با عارض شدن این نسبت‌ها و احکام آنها برآن ـ باقیاس به کلّی دیگری در عدمِ توقف آن بر وجود موضوعات احکام در چیزی از ظرفها و مکانها ـ همین‌گونه است.

و از آن‌جمله (شک‌ها) اینکه: چون گوییم: هر ممکنی به امکان خاص، همو ممکنِ به امکان عام است ـ و این امری روشن است ـ صدق می‌کند؛ و نیز چون گوییم: هرچه که به امکان خاص ممکن نیست، ممکن به امکان عام است، صدق می‌کند، چون آن یا واجب بالذات است و یا ممتنع بالذات، و هریک از آن‌دو ممکن عام‌اند، پس اگر واجب بود که نقیض عام ـ مطلقا ـ اخص از نقیض خاص باشد، مقدمِ اوّلی را لازم می‌آمد که: هرچه ممکن عام نیست، ممکن خاص هم نباشد، و مقدمِ دومی صغریٰ گردیده و نتیجه می‌داد که: هرچه ممکن عام نیست ممکن عام است و این تناقضی محال می‌باشد؛ و نیز از (مقدمِ) دوّمی لازم می‌آمد که: هرچه ممکن عام نباشد ممکن خاص است و برای اولی صغریٰ گردیده و نتیجه می‌داد که: هرچه ممکن عام نیست ممکن عام است و این هم تناقض است.

از این اشکال و شک حکیم طوسی (خواجه‌نصیرالدین رحمه‌الله) پاسخ داده که: ممکن عام به دو بخش تقسیم می‌گردد و هردو مانع الجمع و خلوّاند، و چون به‌گونه‌ای

اطلاق گردد که هر دوقسم را فراگیرد، سلب آن بیرون از هردو نقیض می‌باشد، و چون این بیان شد گوییم: قیاسِ اوّل از دو قیاس بیان شده، آن است که گوییم: هرچه که ممکن عام نیست، ممکن خاص هم نیست، و هرچه که ممکن خاص نیست، ممکن عام است، در آن «حد وسط» مکرر نیامده، برای اینکه در صغریٰ، مراد از آنچه که ممکن نیست، آن‌چیزی است که خارج از دونقیض باهم است، و در کبریٰ چیزی است که داخل یکی از آن‌دو می‌باشد.

و اما قیاس دوم اینکه گوییم: هرچه که ممکن عام نیست، ممکن خاص است، و هرچه که ممکن خاص نیست، ممکن عام است، پس صغرای آن کاذبه است، برای اینکه «عکس نقیض» آن این است که گوییم: هرچه که ممکن خاص نیست، ممکن عام است، آن این صغریٰ نیست، بلکه «عکس نقیض» آن این است: هرچه که ممکن عام نیست، ممکن خاص هم نیست، و مراد از آن‌چیزی است که خارج از دونقیض است، نه ممکن خاصی که داخل یکی از آن‌دو می‌باشد، پس سخن در سئوال باز می‌گردد که: خارج از دونقیض، که تعبیر از آن «ممکن‌عام نیست» می‌شود، و اصلاً چیزی نیست، برای اینکه امکان ندارد چیزی برآن حمل شود تا اخص از آن باشد، در این صورت چگونه چیزی که ممکن خاص نیست، اعم از آن می‌تواند باشد؟

دو جواب داده که: آنچه ممکن خاص نیست، با آنچه که اصلاً چیزی نیست و تعبیر از آن به این می‌شود که: «ممکن عام نیست» و همراه با داخلِ در دوطرف نقیض ـ یعنی واجب به‌ذات خود و ممتنع به‌ذات خود است ـ صدق می‌کند، و مراد از اعم بودن آن جز این نمی‌باشد.

و بعضی از بزرگان حکما که خداوند بزرگواری‌شان را مستدام بدارد، سخن را در این مقام تفصیل داده که: امکان عام چیزی است که سلبِ ضرورت عدمِ شئی را لازم می‌آورد، برای اینکه آن، سلب ضرورت از جانب مخالف است، و جانب مخالف یا عدمی است که اتصاف به این امکان، یعنی نسبت پیدا می‌کند ـ البته اگر امکان، جهت باشد ـ و یا عدم ذات موضوع است، یعنی انتفای آن در نفس خودش ـ البته اگر ممکن، محمول باشد ـ و ضرورت عدم هر مفهومی عبارت است از امتناع آن مفهوم، بنابراین امکان عام، سلب امتناع ذات موضوع است و یا سلب امتناع وصف عارض آن که

همان نسبت می‌باشد، و بهر دو تقدیر، ممکن عام، بر ممتنع صدق نمی‌کند.

تمام مردمان (منطقیان) قایل‌اند که جانب مخالف، چیزی است که مخالف واقع ـ از دوطرف وجود و عدم ـ باشد، پس مخالف در واجب، عبارت از عدم، و در ممتنع، عبارت از وجود است و ممکن بر آن‌دو واقع می‌شود، و اگر مراد از ممکن عام، معنی اول باشد، سخن شک‌کننده که: ممتنع ذاتی ممکن عام است، صدق نمی‌کند، و اگر مراد آن چیزی است که نزد بیشتر مردم وضع می‌شود، پس گفته می‌شود: یا این است که در هریک از واجب و ممتنع، تنها ضرورت یکی از دوطرف اعتبار می‌شود، پس آنچه که ممکن خاص نیست تقسیم به سه‌قسم می‌گردد: واجب و ممتنع و ضروری الطرفین، پس جایز نیست که آنچه ضروری الطرفین است از آنچه که در دو طرفش (ضرورت) واقع نشده، ضرورت مسلوب باشد؛ و یا این است که در هریک از آن‌دو، ضرورت یکی از دوطرف ـ بدون شرط دیگری از اعتبار ضرورت طرف دیگر و یا عدم آن ـ اعتبار شود، بنابراین: هر ممتنعی را ضرورت، از آنچه که غیرواقع از دوطرف آن است، مسلوب می‌باشد درست نیست، چون ضروری‌الطرفین محال است و در آن، این (سخن) درست نیست.

صاحب کتاب دُرّة التاج، بیان آنان را که: هرچه به امکان خاص ممکن نیست، به امکان عام ممکن است، نقض کرده و گفته: بر ماهیت ـ از آن‌روی که نه موجود است و نه معدوم ـ ممکن به امکان خاص صدق نمی‌کند، و برآن از این حیثیت، ممکن به امکان عام هم صدق نمی‌کند.

این نقض کردن پسندیده نیست، برای اینکه صدق کردن به‌حسب نفس‌الامر و واقع می‌باشد، اگرچه به‌حسب برخی از مراتب ماهیت ـ در نفس‌الامر و واقع ـ از اعتبارات عقلی نباشد.

۱۱
فصلی
در اینکه آیا به‌گونه‌ای اتصاف واجب بالذات به عدم خاص جایز است؟

مشهور از سخنان حکما این است که: در برخی از گونه‌های وجود بخصوصه ـ باتوجه به حقیقت واجبی ـ محال و ممتنع است، و این امر منافی واجب‌الوجود بودن

بالذات او نیست، همچنان که امتناعِ گونه‌ای از وجود برای ممکن، آن‌را از مرز امکان ذاتی خارجش نمی‌کند و منافی آن نمی‌باشد، بلکه آن را استحکام بخشیده و امکانش را استقرار می‌دهد، و همین‌طور امتناع، گونه‌ای از عدم است بخصوصه، باقیاس به‌ذات ممکن، که از آن طبیعت ممکنی و مفهوم امکان اِبا و امتناع ندارد، و نیز امتناع بعضی از گونه و شکل‌های عدم، باقیاس به ممتنع بالذات ـ مانند عدم که بر وجود پیشی دارد ـ این‌گونه است.

آیا مشاهده نمی‌شود که اتصاف واجب تعالی به انواع وجودات امکانی ممتنع و محال است؟ همین‌طور وجود حادث و وجود زایل و نابود شونده و وجود جسمانی و وجود حلولی و عرضی، و خلاصه وجود لاحق، برای اینکه اینها دارای خصوصیات قیدهای نقصانی و اوصاف عدمی‌اند.

و برخی از گونه‌های وجود هستند که برای برخی از ممکنات ممتنع‌اند و برخی از آنها برتمام ممکنات؛ دومی مانند وجود واجبی برتمام انواع و گونه‌های وجود، و اولی مانند وجود جوهری بر اعراض، و وجود مفارقی (مجرد) برمادی، و وجود قارّ بر غیر قارّ[1].

و همین‌طور بر غیرِ قارّ بالذات ـ به‌حسب ماهیت ـ ممتنع است که آن را عدمی بر وجودش پیشی گرفته باشد و یا وجودی پس از عدمش و یا عدمی بعد از وجودش ـ قبل و بَعد بودن مقدَّر زمانی نه اجتماع به‌حسب آن‌دو بین قبل و بعد ـ باشد ـ و اگر بر آن، وجود و عدم مطلق ممتنع نباشد، و همین‌طور عدمی که عبارت از برخاستن وجود متحقق و ثابت است در ظرف واقع[2]، ـ بعد از اعتبار وقوع و تحققش از موضوعش به‌حسب آنچه که در آن از جهات و اعتبارات زمانی و مکانی و وصفی است ـ ممتنع نباشد بر تمامی ممکنات ممتنع است ـ امتناع وصفی نه امتناع ذاتی ـ.

۱. قار یعنی مجمع‌الاجزاء در وجود، و موجودِ قار موجودی غیرسیال را گویند. مانند مکان و غیرآن، در مقابل موجود سیال و غیرقارالوجود، مانند حرکت و زمان. «م»
۲. برای اینکه آن وجود [illegible] روی که در دهر واقع است و یا از آن‌روی که تجلی حق و یا علم او می‌باشد که تغییرپذیر نیست، برخاستنش ممتنع است «ما عندکم ینفدو ما عندالله باق = آنچه نزد شما است فانی شونده است و آنچه نزد خداست باقی است» و «یامن لاینقص من خزائنه شئی = ای کسی که از گنجینه‌هایش چیزی کم نمی‌شود» (اولی آیه شریفه قرآن و دومی از فقرات دعای معصوم علیه‌السلام بود) و این پیش از این هم در بحث امتناع اعادهٔ معدوم و مباحث امکان گفته آمد. «سبزواری»

نقد و سره کردن و اشاره نمودن

اما اینکه برخی از گونه‌های وجود بر واجب بالذات ـ از آن حیث که همراه با نقص و نارسایی است ـ ممتنع می‌باشد، در آن شکی نیست، اما مطلب امتناع اتصاف واجب تعالی بدان (وجود)، از آن حیث که وجود است و مطلق می‌باشد، موردنظر است، برای اینکه وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ یک طبیعت بسیط است و در آن اختلافی، جز از جهت کامل و ناقص بودن و قوه و ضعف نمی‌باشد، در حالی که نقص و ضعف بازگشتشان به‌عدم است، پس هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، پایین مرتبهٔ واجب قرار دارد، لذا آن (مرتبه) دارای دو اعتبار است: اعتبار سنخ وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ و اعتبار عدم رسیدنش به‌کمال و فرو بودنش از غایت، پس به یکی از دو اعتبار، اتصاف واجب‌تعالی بدان ممتنع می‌شود و به‌دیگری، وجوب می‌یابد، اولی که روشن است، و اما دومی: بدان جهت است که: واجب‌الوجود بالذات، از تمامی جهات واجب است ـ همچنان که پیش از این هم گفته آمد ـ .

و باز گوییم: اگر گونه‌ای از گونه‌های وجود بر حق‌متعال ـ به‌اعتبار طبیعت وجود با قطع‌نظر از خصوصیت قید عدمی آن ـ ممتنع باشد، لازم می‌آید که در ذات او جهت امتناعیت باقیاس به طبیعت وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ با جهت وجوبیّت که او راست تحقق یابد، و درنتیجه ترکیب جهات و اعتبارات در ذات او ـ به‌ذات خودش ـ لازم می‌آید و خداوند از این امر بسی برتر است.

گفته نمی‌شود: این‌گونه از تکثر و اختلافات اگر بر او تعالی، از آن‌جهت که مستلزم ترکیب در ذات او است ـ چنان که مقرر است ـ محال باشد، همانند این ترکیب نیز در او ـ از اعتبار دوجهت وجوبِ وجود و امتناعِ عدم ـ لازم می‌آید.

چون گوییم: این دو اعتبار به‌گونه‌ای برای ترکیب ـ به جهت تخالف نداشتن دوجهت در آن‌دو ـ غیر مستلزم‌اند، برعکس آنچه که ما درصدد بیانش هستیم، و فرق بین دو قبلی‌ها متحقق و ثابت است، برای اینکه حیثیت وجودِ وجود اینجا، به‌عینه حیثیت امتناعِ عدم است، بدون تغایر و اختلافی ـ نه در ذات و نه در اعتبار ـ برای اینکه یک ذات است که به‌حسب صرافت و نابیِ وحدت و بساطتش مصداق این دومفهوم می‌باشد، برعکس آنچه که ما در صدد بیانش هستیم، برای اینکه یک ذات باقیاس به

یک معنی، دواضافه و نسبت مخالف و منافی یکدیگر را به ضرورت فطرت انسانی ندارد، و این اصل [۱] از جمله اصولی است که نزد ما ثابت است و در صدد بیانش هستیم که: تمامی موجودات به‌حسب موجودیتشان، رشحات و فیوضات (قطرات و ریزش‌ها) و رقیقه‌های وجود الهی، و تجلیات و شئونات حق صمدی‌اند.

و اما اینکه برخی از گونه‌های عدم، برای ممکن بالذات و یا ممتنع بالذات ممتنع است، این نیز محل گفتگو است، برای این‌که در عدم هیچ امتیازی نیست تا آن‌که برخی غیر از برخ دیگر، ممتنع باشند، بلکه بسا باشد که این اوصاف عدمی، برخی از اوصاف وجودی را ـ به‌گونه پیروی و جاری‌شدن ـ در دنبال داشته باشند.

حقیقت آنکه: امتناعِ عدمی که بر وجود پیشی دارد ـ برای ممتنع بالذات ـ به امتناع آن وجودی که بر آن پیشی دارد باز می‌گردد، برای این‌که وقتی سابق، بر چیزی امتناع داشته باشد، لاحق نیز به‌اعتبار این‌که لاحقِ بدان است امتناع دارد، برای این‌که لاحق بودن، جدای از سابق بودن نیست، و چون لاحق، متّصفِ به‌امتناع به‌چیزی ـ نه بالذات بلکه به‌اعتبار لاحق شدن ـ گشت، امتناعش تابع امتناع لاحق شدهٔ بدان است، پس امتناع عدم ـ هر عدمی که می‌خواهد باشد ـ برای ممتنع بالذات، امتناع بالعرض می‌باشد.

و اینجا آن شک مشهوری است که بسیار آن‌را مشکل دیدند، در حالی‌که با آن‌چه که ما تحقیق و به‌ثبوت رسانیدیم دفعش بسیار آسان است و آن این‌که: واجبِ بالذات، واجبی است که طبیعت وجود او را مطلقاً واجب و لازم باشد و ممتنعِ بالذات، ممتنعی است که طبیعت وجود بر او، ممتنع و محال باشد، البته به‌گونه‌ای که ما آن‌را بیان داشته و روشن ساختیم، و آن شک این است که: چون عدم سابق و لاحق بر ذات زمان ممتنع است، لازم می‌آید که زمان، واجب الوجود به‌ذات خودش باشد، در حالیکه قیوم و واجب بالذات از تغییر و دگرگونی برتر وبسیار برتر است.

۱. این اگرچه اصلِ: البسیط کل‌الوجودات (یعنی بسیط، شامل تمام موجودات است) یعنی کثرت در وحدت می‌باشد، ولی مستلزم وحدت در کثرت، که تعبیر از آن به‌این می‌شود که موجودات رشحات وجود الهی‌اند، نیز می‌باشد، چرا مستلزم آن نباشد؟ در حالی که سنخیت بین او و بین وجودات معتبر است و همو بخشندهٔ آن است، و بخشندهٔ وجود نمی‌تواند فاقد آن باشد، او اصل آنها است و آغاز آنها از او و بازگشتشان بدو است. «سبزواری»

از این شک جواب داده‌اند که: واجبِ بالذات، واجبی است که تمامی انواع و گونه‌های وجود، بر وی ممتنع باشد، در حالی‌که زمان این‌گونه نیست، چون هیچ استحاله و غیرممکن بودنی در این‌که به‌کلی ـ از ازل تا ابد ـ معدوم و نابود باشد نیست.

این (جواب) با این‌که موافق اصولشان نیست ـ چون نزد آنان ثابت است و تصریح کرده‌اند که بر حق متعال وجود امکانی ممتنع است ـ چنین جواب داده می‌شود: وجودی که برای زمان در مقابل عدمِ سابق و لاحق است، لازم است که برایش واجب و لازم باشد، در این‌صورت استغنا و بی‌نیازیش از علّت ـ در استمرار و تداوم وجودش ـ لازم می‌آید؛ و از اصول آنان این‌که: ممکن همان‌گونه که در وجود حدوثی‌اش نیازمند به علت است، در وجود بقایی‌اش هم نیازمند بدوست.

سپس در پاسخ از آن به تکلف و دشواری افتاده و گفته‌اند: در مقابلِ عدمِ متقدّم و یا متأخر از شئی، رفعِ عدم متقدم و یا رفع عدم متأخر است، و این معنی اعم از وجود استمراری است، به‌جهت صدقش برآن و عدمِ آن ـ یکسره از ازل تا ابد ـ رفع عدمِ لاحق بر زمان، بر عدم مطلق آن صدق می‌کند.

و ما با یاری خداوند از این تکلفات و مشقات بی‌نیازیم، برای این‌که ملاک وجوب ذاتی در فلسفهٔ ما عبارت است از ضرورت طبیعت وجود مطلق ـ از آن‌روی که وجود مطلق است ـ و ملاک امتناع ذاتی عبارت است از رفع طبیعت وجود ـ مطلقا ـ و تحقق طبیعت کلی از طبایعِ عمومیِ سازگارِ با یکدیگر، اگرچه به‌واسطهٔ تحقق فردی از افراد آن است و برخاستنش به‌سبب برخاستن تمامی افراد آن است، ولی وجود، شمول و انبساط و فراگیریش، از حیث عارض شدن کلیّت و عموم بر آن نمی‌باشد، بلکه اطلاق و شمولش به‌گونه‌ای دیگر، غیر از عموم است و آن‌را راسخان و استواران در علم می‌دانند.

پس وجوبِ حقیقتِ کاملِ آن، مستلزم وجوب تمام شعب و شاخه‌ها و مراتب و فروعات آن است، و امتناع این حقیقت مستلزم امتناع تمام مراتب و گونه‌ها و تجلیات آن می‌باشد، پس زمان با هویت اتصالیش که عبارت از جهات تجدّد و نوشدن و انقضاء و محل حوادث و دگرگونی‌ها و اختلافات است، یک‌شأن از شئون علت نخستین و مرتبه‌ای ضعیف از مراتب فرود آمدن وجود است، بنابراین از جهت وجود،

ضعیف‌ترین ممکنات و از حیث رتبه، پست‌ترین معلومات است.

امکان دارد که از بیان آخری این‌گونه پاسخ داده شود: امری که ذاتاً وجودش تدریجی است، مانند زمان متصل و آنچه بدان کمیّت می‌یابد ـ مانند حرکت قطعی ـ دارای بقایی نیست تا در بقایش نیازمند به سبب باشد، بلکه زمان تحققش به‌عینه، جز زمان حدوثش نمی‌باشد، و آن‌چیزی است که ذات و هویت اتصالیش آهسته‌آهسته حادث و پیدا می‌شود، خواه دارای اتصال متناهی باشد ـ مانند حرکت مستقیم عنصری ـ و یا غیرمتناهی باشد ـ مانند گردشهای کُرات عرشی ـ و چون اوقات بقای چیزی به‌عینه اوقات حدوث آن است، به این معنی که آن را در حقیقت بقایی، جز تدرّج در حصول و انتظار در اصل کون نیست، کسی را نرسد که گوید: آیا زمان در بقای خود نیازمند به علت است و یا اینکه از آن بی‌نیاز می‌باشد؟

ما را در انهدام پایه‌های شبههٔ بیان شده پاسخ دیگری است و آن اینکه: وجود زمان و حرکتی که بدان کمیّت می‌یابد، مانند وجود غیر آن‌دو، از اعراضی که دارای ماهیت متحصل‌اند نمی‌باشد، چون حرکت ـ از آن‌روی که حرکت است ـ حقیقت و معنایش جز طلب و درخواست چیزی [1] از کمالات و اشتیاق بدان (چیز) نمی‌باشد و چیزی که در برابر آن باشد نیست، بلکه چیز، عبارت است از آنچه که طلب و درخواست می‌شود و بدان اشتیاق ورزیده می‌شود و یا این صلاحیت را دارد که طلب گردد و بدان اشتیاق ورزیده شود، نه آنچه که ماهیت آن برای چیز (شئی) نفسِ طلب و اشتیاق بدان باشد، در حالی که زمان، جز مقدار طلب و اشتیاق و شمار آن‌دو نمی‌باشد، پس این دو ماهیت تا ادامه دارند، بر این‌گونه‌ای که ذاتی آن‌دو اقتضا می‌کند اعتبار و اَخذ می‌شوند، و حکم بر آن‌دو نمی‌توان کرد که نسبت وجود ـ از ضرورت و «لاضرورت» و دوام و «لادوام» و انقطاع و «لاانقطاع» ـ به‌چیزی از آن‌دو چگونه است، بلکه هردو در اتصاف به این امور به‌گونه پیروی و عرض‌اند، و اگر بدین‌وجه اخذ و اعتبار نشده باشند، از ذاتی خودشان بیرون آمده و هریک از آن‌دو، چیز دیگری خواهند بود که دارای حکم

۱. یعنی طلبی طبیعی و یا اختیاری که شامل اقسام حرکت می‌شود، پس طلب چیزی قوهٔ آن چیز است و قوهٔ آن چیز ـ از آن‌روی که قوه آن‌چیز است ـ چیزی نیست، و حرکت عبارت است از تجدد مقوله و چیزی که در برابر آن باشد نیست، بلکه چیز عبارت است از امر متجدد. «سبزواری»

دیگری می‌باشد، و پس از آنکه از نو نظر در ذاتش شود، حکمش، و اینکه از چه طبیعتی از طبایع مختلف و گوناگون است ظاهر و آشکار می‌گردد.

۱۲
فصلی
در اینکه متوقف بر ممتنعِ بالذات، مستلزم آن نیست که ممتنع بالذات باشد

گفته‌اند: موقوف بودن چیزی بر محالِ بالذات، مقتضی محال بودن متوقف ـ محال بودنی ذاتی ـ نیست، بلکه فقط به‌واسطهٔ غیر است و بس، یعنی به‌واسطهٔ محال بودن موقوف علیه است بالذات، ولی اگر موقوف علیه ـ مانند ممتنعِ بالذات ـ موصوف باشد و موقوف ـ مانند امتناعِ بالذات ـ صفت، محال بودن آن بالذات، ملزوم محال بودن موقوف است بالذات، پس این به‌واسطهٔ خصوص و ویژگی موصوف است ـ از آن‌روی که موصوف بالذات است ـ و صفت ـ از آن‌روی که صفت است ـ

گویم: اصلش این است که: اتصاف شئی به‌وجود و مقابل آن، مانند اتصاف قابل به مقبول و به عدمِ آن نیست، و نیز مانند اتصاف عدمِ قابل به‌عدمِ مقبول هم نمی‌باشد، یعنی لازم بیاید که صفت از موصوف متأخر باشد ـ خواه وجود باشد و خواه عدم ـ و این مانند اتصاف جسم است به بیاض و سفیدی و «لابیاض»، یعنی برای موصوف، ثبوتی هست و برای صفت، ثبوت دیگری که متفرع بر آن است و سپس موصوف به این صفت ـ پس از تحقق ذاتش به ذاتش ـ اتصاف می‌یابد؛ و همین‌طور در اتصاف عدم جسم به‌عدم بیاض و سفیدی، برای اینکه ثبوت وجود برای شئی موضوع است و حملش مر آن را به‌عینه، ثبوت همان موضوع است، پس در اینجا نه اتصاف است و نه ناعتیتی (موصوفیتی) ـ مگر به‌حسب تحلیل عقلی که تحقیقش گذشت ـ و همچنین عدمش از آن عبارت است از عدمش در نفس خودش، نه عدم چیزی دیگر از آن.

بنابراین همانطور که اتصاف وجود به وجوب به‌عینه، اتصاف شئی موجود است به آن وجود ـ به‌وجوب ـ بدون تابع و متبوع بودنی در آنجا در نفس‌الامر و واقع، مگر به‌حسب نوعی از نگرش، همین‌طور اتصاف عدم به شئی به امتناع به‌عینه، اتصاف آن معدوم است به امتناع، و همچنین حال اتصاف آن وجوب به‌وجوبی دیگر، و حال

اتصاف آن امتناع به‌ضرورت ثبوت امتناع، و همین‌طور... تا به‌واسطهٔ انقطاع، اعتبار عقلی قطع گردد، پس در تمامی این اوصاف، اتصافِ موضوع به‌صفتی از آن، عین اتصاف وصف آن است به آن صفت و یا آنچه لازمهٔ آن است ـ بدون موقوف و موکول بودن و تابع و متبوع ولاحق و ملحوق بودن ـ .

پس حقیقت نزد ما این است که: متوقف بر محالِ بالذات ـ از آن حیث که متوقف برآن است نه از آن حیث که عین آن است ـ دائماً محالِ بالغیر است نه محالِ بالذات، همچنان که واجبِ بالغیر، جز ممکنِ بالذات نمی‌باشد، نه واجبِ به‌ذات خود است و نه ممتنعِ به‌ذات خود، پس هیچ استلزامی بین دومحال که هردو محال بالذات‌اند نمی‌باشد، همچنان که هیچ استلزامی بین دو واجب که هردو واجب بالذات‌اند نمی‌باشد.

برای اینکه استلزام بین دوچیز، جز به‌واسطهٔ معلول بودن یکی از آن‌دو ناگزیر، تحقق نمی‌یابد، برای اینکه در تلازم ناگزیر است که یکی از دو متلازم علت باشد و دیگری معلول، و یا اینکه هردو باهم، دو معلولِ یک علت باشند، پس یکی از دو ملازم ناگزیر است که به‌گونه‌ای معلول باشد و معلول، جز ممکنِ بالذات نمی‌باشد، چون ثابت شده که علتِ نیازِ به‌غیر و موقوف بودن برآن، تنها امکان است و بس، بنابراین ممتنعِ به‌غیر، جز ممکن بالذات نمی‌باشد، لذا هیچ تلازمی بین دومحالِ ذاتی نیست، چنانکه هیچ استلزامی بین دومحال ذاتی نمی‌باشد، پس هیچ استلزامی بین شئی و آنچه منافی آن است نمی‌باشد.

پندار و زایل کردن آن

ترا رسد که گویی: وقتی این نظریه باطل شد که لازم می‌آید مفهومی از مفهومات ـ خواه ممکن باشد و یا محال ـ منافی آن است، در این صورت قیاس‌های «خُلفی» چه می‌شود که بدانها شئی، بر فرض عدمش اثبات می‌شود و در آن، شئی از فرض نقیضش لازم می‌آید؟ همچنان که دربارهٔ اثبات متناهی نبودن کمیت غیرقارّ بالذات ـ یعنی زمان ـ گفته می‌شود که: عدم آن پیش از وجود آن بود، پیش بودنی زمانی که بدان، متقدم با متأخر جمع نمی‌گردد، و همین‌طور عدمش پس از وجودش بوده، این پس بودن

مستلزم وجود آن است، همچنان که دربارهٔ اثبات متناهی بودن کمیات قارّ ـ یعنی همه مقادیر تعلیمی (مانند خط و سطح و جسم و غیره) ـ گفته می‌شود که: متناهی نبودن آنها مستلزم متناهی بودنشان است.

به‌تو گفته می‌شود: اگر مرادت این است که روشن شود: ممتنعی که وقوعش فرض شده، اگر در نفس‌الامر و واقع حاصل است، عدمش هم در آن واقع است، و اگر متحقق در آن نقیض شئی است، شئی در نفس‌الامر و واقع متحقق است، و اینکه اگر عدمِ زمان پیش از وجودش و یا پس از وجودش واقع بوده، یعنی پیش از وجود و پس از وجود، معدوم نبوده، این از دروغها و تهمت‌ها می‌باشد، برای اینکه این فرض شده‌ها اگر واقع شده باشند، به‌حسب تحققشان درخواست لوازمشان را داشته و اقتضا کنندهٔ احکام و آثار مختص به‌خودشان را دارند و هیچ اختلافی آنها را که منافی احکام و آثار آنها باشد نیست.

و اگر می‌خواهی که این مطلب با بیانات «خُلفی» روشن شود اینکه: اگر چیزی از این امور ـ با بقای دیگر اوضاع ممکنه و واقع به‌حال خود ـ فرض شود، آنجا از فرض آن‌چیز ـ با اجتماع اوضاع ممکنهٔ دیگری ـ لازم می‌آید که این فرض مطابق با واقع نباشد، یعنی از آن‌جهت که برای امری و نقیض آن، و برای عدم شئی و وجود آن ـ باهم ـ فرض شده است.

این آن اشکالاتی است که در این مواضع وارد کرده‌اند و در آنها درخواست وجوب استلزام شئی مر آنچه را که منافیش می‌باشد نیست، بلکه درخواست وجوب امتناع شئی می‌باشد، برای اینکه فرض آن ازجهت وضع و یا رفع، منتهی به نقیض آنچه که اقتضای وجود را ـ به‌حسب دیگر اوضاع واقع و یا ممکنه ـ می‌کند می‌گردد، پس فرض آن درواقع، مساوی با فرض اجتماع دو متنافی در مقام کنکاش می‌باشد.

خلاصه آنکه: آن فرضی که در بیانات خُلفی هست عبارت است از اینکه آن (شئی) فرض شده است نه اینکه محقق شده است، برای اینکه نفس آن فرض شده، اگرچه با اموری که مستلزم نقیض آن است می‌باشد، ولی اگر فرض آن‌چیز مطابق با امر واقعی بود، لازم می‌آمد که بافرض آن، وضع تمام لوازم و ملزومات آن‌چیز، و رفع همگی مناقضات و منافیات آن‌چیز و نیز منافیات لوازم آن و منافیات ملزومات آن‌چیز وضع

گردد تا آنکه فرض آن فرضِ امری واقعی باشد، در حالی که آنچه را ما درباره‌اش سخن می‌گوییم این‌گونه نیست، بلکه در بیان خُلف گفته می‌شود: ما اگر آن شئی را فرض و تصور کردیم، مسلماً تحققِ نقیض آن را نیز خواهیم دانست، نه اینکه اگر این چیز درواقع تحقق یافت، عدمش هم درواقع تحقق خواهد یافت، در این صورت، بر محالِ فرض شدهٔ در عقل ـ به‌حسب تمثّل و شکل گرفتن مفهومش در ذهن ـ حکم به استلزام آنچه که مفهوم آن است می‌شود، نه اجتماع دو منافی، و مفهوم اجتماع دو منافی ـ از آن‌جهت که در نگرش ذهنی دو متماثل و همانندانند ـ از محالات نیست، بلکه از ممکنات و امکان‌پذیرها است، همچنان که بدان اشاره رفت.

سپس روشن خواهد شد که مفهوم ملزوم، عنوانی برای هیچ شئی از اشیائی که در عالم امکان واقع‌اند نمی‌باشد، این به استدلال: انتفای لازم بر انتفای ملزوم است بازمی‌گردد، یعنی (قضیه) شرطیه به‌حسب وضع فرضی قرار داده می‌شود و تمام لازم آن که موجب بطلان فرض است نفی می‌گردد، درنتیجه مجموع عقد شرطی و عقد استثنایی، به‌واسطهٔ محال بودن فرض شده، ملزوم حکم می‌باشند ـ نه فقط فرض فرض شده ـ .

استحکام بخشیدن

پیش از این شنیدی و تحقق پیدا کردی که واجبِ به‌ذاتِ خود، واجبِ به‌غیر خود نمی‌باشد، این عمل و روشت را در ممتنع بالذات در کار گیر و حکم کن که: هرچه که به‌ذات خویش ممتنع است، محال است که ممتنع به‌غیر خود باشد، وگرنه امتناعش به‌سبب بطلان آن غیر، باطل می‌گردد؛ و نیز برای یک ذات نه دو عدم و نه دو امتناع تصور نمی‌شود، و برای دو ذات هم یک عدم و یک امتناع تصور نمی‌گردد، همچنان که برای یک ذات، دو وجود و دو وجوب تصور نمی‌شود و برای دو ذات، یک وجود و یک ضرورت تصوربردار نیست.

پس روشن شد که هریک از وجود و بطلان و ضرورتِ وجود و ضرورتِ عدم، جز به‌واسطهٔ تکثر موضوعات، تکثر و فزونی نمی‌یابند و جز با اتحاد موضوع، متحد نمی‌گردند، در این صورت محال است که امتناع ماهیت فرض شده، به‌حسب ذات و

به‌حسب غیر، باهم و یا به‌گونهٔ تبادل باشد، پس محالِ بالذات، ضرورت عدمش و ناگزیر به‌حسب ذاتش است و بس.

پس روشن شد که هرچه از وجوب و یا بطلان که به‌واسطهٔ غیر می‌باشد، موضوعش ممکن بالذات می‌باشد؛ و دانستی که معنی امکان ذاتی ایجاب می‌کند که به‌گونهٔ نسبتش به هر یک از وجوبِ به‌غیر و امتناعِ به‌غیر، نسبت نقص به تمام تصور شود تا اتصاف ممکن به هریک از آن‌دو جایز باشد.

و باید دانست و یادآورد که عقل، همان‌گونه که توان اشراق نور اول تعالی را و تعقل کُنه مجد و جلال و عظمت او را ـ به‌واسطهٔ تابش خورشید کبریا و عظمتش و نهایت ظهور و فعلیّتش ـ ندارد، همچنین توان اینکه ممتنعِ بالذات را که به‌سبب غایت کاستی و نارسایی و نقصان تا به‌جایی رسیده که اطلاق شئی بودن بدان نمی‌توان کرد تعقل کند، ندارد، برای اینکه شئی، از وجود جدا نیست، و هرچه که وجودی ندارد، شیئیت هم ندارد، در حالی که عقل انسانی توان بر ادراک ماهیات اشیاء و شیئیات آنها دارد، ولی توان بر تعقل وجودِ ناب و صِرفی را که شیئیتی ندارد ـ مانند واجب تعالی ـ ندارد، و نیز توان تعقل عدمِ صِرفی را که به هیچ‌وجه از وجوه دارای شیئیت نیست ندارد، ولی در آنجا از جهت نهایت کمال و فعلیت (توان تعقل ندارد) و اینجا از جهت غایت نقصان و بطلان، و هرچه که به اول تعالی نزدیک است، در این حکم هم نزدیک است، مانند عقلِ اول و آنچه در طبقات پائین‌تر از اویند، و هرچه که به ممتنع نزدیک است، در این حکم هم نزدیک است، مانند هیولای نخستین و حرکت و هرچه نزدیک به این‌دو است.

خلاصهٔ سخن آنکه: برخی از معلومات هستند که وجودشان در نهایت قوه و شدت است، مانند واجب‌الوجود و آنچه دون اویند از عقول مفارق (مجرد) و جواهر روحانی؛ و برخی دیگر هستند که وجودشان در غایت ضعف و شبیه به عدم‌اند، چون آمیزش با عدم دارند، مانند هیولی و زمان و حرکت، و برخ دیگری هستند که متوسط بین دوامراند، و این (اخیری) مانند اجسام مادی ـ نزد آنان (مشائیان) ـ و مانند اجسامی که درخیال ما است ـ نزد ما ـ چون جسم تا صورتش از ماده به‌نوعی انتزاع و جدا نشود، امکان علم بدان ـ همچنان که در مباحث حواس و محسوسات تحقیقش را خواهیم نمود ـ نیست؛ و خردهای بشری مادامی که این کالبدهای عنصری را تدبیر و اداره

می‌کنند، از ادراک بخش اول عاجز و ناتوان‌اند، همچنان که دیدهٔ شب پرگان از ادراک نور خورشید عاجز و ناتوان است، چون نور خورشید دیدگانشان را خیره می‌سازد؛ و از بخش دوم هم به‌واسطهٔ ضعف وجود این امور و نقصاناتشان عاجز و ناتوان‌اند، همچنان که دیدگان از ادراک مدرَکات دور و کوچک ـ درغایت ـ عجز و ناتوانی است.

اما بخش سوم بخشی است که نیروی بشری توان ادراک و احاطهٔ بدان را دارد، مانند دانستن ابعاد و شکل‌ها و مزه‌ها و رنگها، و سببش این است که بیشتر افراد بشری در این جهان در مرتبهٔ خیال و حس‌اند، و ادراک کننده ناگزیر باید از جنس ادراک شونده باشد، همچنان که خوراک ناگزیر باید از جنس خورنده باشد، از این‌روی شناخت این امور برایش آسان است.

۱۳
فصلی

در اینکه حقایق اشیاء، یعنی امور غیرممتنع بالذات [۱]، امکان دارد که معلوم بشر باشد

بسا که در برخی از کتابها آمده که: امکان معرفت و شناخت حقایق مرکب هست، و این به‌واسطهٔ امکان تعریف آنها است به اجزای آنها که مقوِّم آنها می‌باشند، اما دربارهٔ بسایط چنین امری ممکن نیست، برای اینکه حقایق آنها قابل تعقل نیست، بلکه نهایت امر دربارهٔ آنها اینکه به لوازم و آثارشان تعریف شوند، مانند اینکه گفته شود: نفس چیزی است که بدن را حرکت می‌دهد، پس معلوم بودن از آن، محرک بودنش است مر بدن را، ولی حقیقت نفس و ماهیتش غیرمعلوم است؛ بر این مطلب دلیل آورده‌اند که: اختلاف در ماهیات اشیاء از آنجا واقع شد که هریک، لازمی را ادراک کرده که غیرآن چیزی است که دیگری ادراک نموده و درنتیجه به‌حکمی که مقتضای این لازم است حکم کرده، ولی اگر ما حقایق اشیاء را بشناسیم، مسلماً لوازم نزدیک و دور آنها را نیز خواهیم شناخت، چون در علم ثابت شده که علم به علّت، علّت برای علم به معلول است، و اگر کار آنچنان باشد که گفته شد، هیچ‌چیزی از صفات حقایق ـ به‌واسطهٔ برهان ـ مطلوب نخواهد بود، این‌چیزی بود که در این‌باره گفته شده است.

۱. که شامل واجب و ممکن خاص است. «سبزواری»

شاید این گوینده فرق بین علم به‌وجه شئی و بین علمِ به شئی را به‌وجهی نگذارده باشد، برای اینکه اولی موضوعی را برای قضیهٔ طبیعی صلاحیت و شایستگی می‌بخشد و حکم برآن به افرادش جاری نمی‌گردد ـ چه رسد به لوازم نزدیک و دور آن ـ و دومی موضوعی را برای قضیهٔ متعارفه صلاحیت می‌بخشد، ولی حکم برآن، به افراد حقیقیش ـ نه افراد عَرَضی و لوازم و یا ملزومات آن ـ جز بالعرض جاری نمی‌گردد، و جاری شدن حکم بر چیزی بالذات، و بر چیز دیگری بالعرض، موجب آن نمی‌شود که از آن (دومی) به سومی تجاوز کند، تا چه رسد بعد از سومی.

سپس برتو لازم است که بدانی: علاقه و وابستگی لزومی بین اشیاء، به‌اعتبار وجودات آنها تحقق می‌پذیرد، نه به اعتبار ماهیات آنها، مگر در لوازمِ ماهیات ـ از آن حیث که نه موجوداند و نه معدوم ـ و متمثل در ذهن از موجودات خارجی، همان ماهیات و مفهومات آنها است، نه هویات وجودی و اشخاص عینی آنها ـ همچنان که گفته آمد ـ پس معلوم برای عقل، ماهیت شئی است و پیروی کننده مر لوازم عینی (خارجی) آن را، همان وجود عینی آن شئی می‌باشد، بنابراین از تعقل چیزی که درعین (خارج) واقع است، تعقل لوازم آن لازم نمی‌آید، خواه لوازم نزدیک باشد و یا دور، و این شبهه با این برهان دفع می‌گردد.

فخرالدین رازی در کتاب مباحث مشرقیه گوید: حقایق بسیط را امکان معقول بودن‌شان هست، و برهانش اینکه: مرکبات ناگزیرند که ترکیبشان از بسایط باشد، برای اینکه در هر کثرتی، واحد موجود است، و اگر محال باشد که آن بسایط معقول باشند، مرکبات نیز به‌واسطهٔ «حد» غیرمعقول‌اند، در این صورت امکان آنکه به‌واسطهٔ «رسم» هم معقول باشند نیست، برای اینکه «رسم» عبارت است از تعریف شئی به‌سبب لوازم آن، و آن لوازم اگر بسیط باشند، غیرمعقول‌اند و اگر مرکب باشند و بسایط آنها غیرمعقول باشد، بازهم غیر معقول‌اند؛ خلاصه آنکه سخنِ در آنها مانند سخنِ در ملزومات آنها است، در این صورت آنکه گفته: بسایط آن صلاحیت را ندارند که تعقل شوند، موجب این سخن می‌شود که: انسان هیچ‌چیزی را نه به‌حدّ و نه به‌رسم، تعقل نمی‌کند، ولی «تالی» باطل است و بطلانش روشن، مقدم هم‌مانند آن (باطل است) پایان سخن او.

سخن او محل گفتگو و بحث است، برای اینکه گوینده و اشکال کننده‌ای را رسد

که گوید: کسی که اعتراف دارد که ماهیات مرکب معلوم‌اند، او را لازم نمی‌آید که بپذیرد، شناخت آنها حاصل از شناخت بسایط حقیقی آنها می‌باشد، زیرا ما نمی‌پذیریم که شناخت شئی مرکّبی به‌واسطهٔ حدّش، عبارت است از شناخت اجزای آن و اجزاءِ اجزاءِ آن، تا آنکه منتهی به شناخت بسیط شود، بلکه حد شئی مرکب، شاید شناخت اجزای نزدیک آن ـ اگرچه به‌واسطهٔ رسم باشد ـ در آن کافی باشد.

و نیز کسی را رسد که گوید: ما نمی‌پذیریم که شناخت اشیاء مرکب، ناگزیر از تحصیل شناخت اجزای آنها است، خواه نزدیک باشند و خواه دور، بلکه بسا که به‌وجهی دیگر شناخته شوند، نه به کُنه آن و نه به حدّ، بلکه به مشاهدهٔ حضوری و یا به‌واسطهٔ رسم ـ از جهت آثار و لوازم آنها ـ و چون سخن به چگونگی شناخت این لوازم و رسم‌ها کشیده شود، گفته می‌شود: این لوازم خواه بسایط باشند و یا مرکبات، به‌وجهی از وجوه شناخته می‌شوند ـ نه به‌کُنه و حقایقشان ـ و آنکه گوید: بسایط غیرمعقول‌اند، مرادش غیرمعقول بودنشان است به حقایقشان و به‌حسب کُنهشان، نه اینکه آنها به هیچ‌وجهی از وجوه ـ اگرچه به مفهومات عمومی‌شان مانند شیئیت و ممکنیّت و غیر این‌دو ـ شناخته نمی‌شوند.

بلکه واقعیت در این مقام آن است که از گوینده پرسیده شود که مرادش از این سخن که: بسایط غیرمعلوم‌اند، آیا مقصودش از بسیط، مفهوم بسیط است و یا موجود بسیط، اگر مرادش از آن این است که عقل، وجود خارجی را به‌هویت شخصی‌اش، به‌صورت عقلی که مطابق آن باشد نمی‌شناسد [1]، این سخنی است که هیچ‌وجه و اعتباری ندارد

۱. بدان که آنچه گفته می‌شود: وجود حقیقی دانسته نمی‌شود، خالی از اغراء به جهل نمی‌باشد، برای اینکه وجود حقیقی موضوع علم اعلا است، چگونه دانسته نمی‌شود؟ بلکه علم و معرفت به وجود حقیقی سه‌گونه است: یکی علم حصولی است، و آن علم به ماهیات موجود است ـ از آن جهت که موجوداند ـ برای اینکه آن علم به انواع و گونه‌های وجودات حقیقی به مرائی لحاظ آنها است، و از اینجا است که گفته شده: حدود به قدر وجود است، دوم علم حصولی است و آن علم به حقیقت مطلق وجود است به واسطهٔ عنوانهای مطلق که مطابق آنها است، مِثل اینکه آنها مصداق وجود عام‌اند و وحدت حقه و هویت و نور و حیات و اراده و عشق و علم و ادراک و امثال اینها می‌باشند، سوم شناخت حضوری آن است و خود دو بخش است: نخست مانند علم حضوری که نفس به ذات خودش دارد می‌باشد، یعنی علم غیراکتناهی، برای اینکه نفسِ وجود حقیقی است، پس علمش به خودش، علمِ به وجود است ـ اجمالاً ـ، و دوم مانند علم حضوری است برای نفوس متألهان به حقیقت وجود، و آن علم فانی شونده است به آنکه در او فانی شده، و آنچه که شیخ گفته و تأویل به وجود کرده است نیاز به تفصیل دارد و شبیه سخن خطیبان (خطبا) و زمین‌گیران که منکر علم‌اند می‌باشد، مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد. «سبزواری»

ـ همچنان که تحقیقش پیش از این در مباحث وجود گذشت ـ و اگر مرادش آن است که عقل، هیچ مفهومی از مفهومات بسیط را نمی‌شناسد، اینکه بطلانش روشن و ظاهر است، برای اینکه عقل، مفهوم «کون مصدری» و «شیئیت» و مفهوم «الذی» و «ما» و غیراینها را درک می‌کند.

و اما اینکه معقول آن از هرچیزی مفهومِ مرکب و یا بسیط می‌باشد، اگر مفهوم بسیط باشد، آن یا کُنه شئی بسیط است و یا وجهِ آن، بنابر اوّلی، کُنه آن شئی بسیط را تعقل می‌کند، و بنابر دومی نیز، کُنه آن وجه را به‌عینه تعقل می‌کند ـ اگرچه کُنه صاحب وجه را تعقل نکرده است ـ چون اگر هر وجهی به‌سبب وجه دیگر تعقل شود و همین‌طور ادامه یابد، تسلسل وجوه و تعقلات آنها تا بی‌نهایت کشیده شده و یا «دور» پدید می‌آید، و در نتیجه لازم می‌آید که اصلاً چیزی تعقل نشود، لازم در این صورت باطل است و همین‌طور ملزوم هم باطل است؛ ولی اگر مفهوم مرکب باشد، ناگزیر مفهوم بسیط جزو آن است، چون ترکّب و به‌هم پیوستن مفهومی از مفهومات نامتناهیِ داخل در یکدیگر محال است، و بنابر تقدیر متناهی نبودن در مفهومات، مفهوم واحدِ بسیط متحقق و ثابت می‌باشد، برای اینکه کثرت، اگرچه نامتناهی است، ولی ناگزیر از بودن وجود «واحد» است در آن، چون آن (واحد) مبدأ و اصل آن (کثرت) می‌باشد.

بدان که ابن‌سینا در تعلیقات (برشفا) آورده: وقوف بر حقایق اشیاء در توان بشری نیست، و ما از اشیاء جز خواص و لوازم و اعراض را نمی‌دانیم، و فصل‌های مقوِّمِ هریک از آنها را که دلالت بر حقیقتشان دارد نمی‌دانیم، بلکه فقط می‌دانیم آنها اشیائی هستند که دارای خواص و اعراض‌اند، چون ما حقیقت اول تعالی را نمی‌دانیم، حتی (حقیقت) عقل و نفس و فلک و آتش و هوا و آب و خاک را نمی‌دانیم، و با این‌همه حقایق اعراض را هم نمی‌دانیم.

و مِثال آن اینکه: ما حقیقت جوهر را نمی‌دانیم، بلکه چیزی را می‌دانیم که چنین خاصیتی دارد، و آن اینکه موجودی است «لافی موضوع» و این حقیقتش نمی‌باشد؛ و ما حقیقت جسم را هم نمی‌دانیم، بلکه چیزی را می‌دانیم که دارای این خواص است و آنها طول و عرض و عمق (درازا و پهنا و ژرفایی)اند، و حقیقت حیوان را هم نمی‌دانیم، بلکه چیزی را می‌دانیم که دارای خاصیت ادراک و فعل می‌باشد، برای اینکه «مدرِک

فعال» حقیقت حیوان نیست، بلکه خاصیت آن و لازمش می‌باشد؛ و ما فصل حقیقی را نیز درک نمی‌کنیم، از این‌روی در ماهیات اشیاء اختلاف واقع می‌گردد، برای اینکه هریک، غیر از آنچه دیگری درک می‌کند درک می‌نماید و درنتیجه حکم به مقتضای آن لازم می‌کند؛ و ما چیز مخصوصی را که دانسته‌ایم چیز مخصوصی است و دارای خاصیت و یا خواصی می‌باشد اثبات می‌کنیم، سپس برای این چیز، خواص دیگری ـ به‌واسطه آنچه (از آلات و مدارک) که نخست آنها را دانسته‌ایم ـ می‌دانیم، سپس به‌شناخت انیّتش ـ مانند شناخت انیّت نفس و مکان و غیراینها که انیّاتشان را اثبات کرده‌ایم ـ می‌رسیم، نه از جانب ذات آنها، بلکه از جهت نسبت‌های آنها به اشیائی که آنها را شناخته‌ایم و یا از جانب عارض آنها و یا لازمشان.

و مِثال آن در نفس اینکه: ما جسمی را می‌بینیم که حرکت می‌کند، ما برای این حرکت، حرکت‌دهنده‌ای اثبات می‌کنیم؛ و حرکتی مشاهده می‌کنیم که مخالف حرکت دیگر اجسام است، خواهیم دانست که آن را حرکت دهنده‌ای خاص و یا دارای صفتی خاص است که دیگر حرکت‌دهندگان فاقد آنند، سپس هر خاصیت و هر لازمی را دنبال می‌کنیم و درنتیجه به‌وسیلهٔ این پی‌گیری‌ها، به انیّت آن (حرکت دهنده) می‌رسیم؛... تا پایان سخن او.

گویم: تأویل سخنش همان است که بدان اشاره کردیم و برآن در مباحث وجود اقامهٔ برهان نمودیم که: افراد وجود را هیچ برهانی برآنها جز به‌نوعی از برگردانیدن و صلاحدید ـ برهانی که شبیه به برهان «لِمّ» است ـ نمی‌باشد، چون گفتیم که: حقیقت هر موجودی بخصوص خودش، جز به‌واسطهٔ مشاهدهٔ حضوری دانسته نمی‌شود، و فصل‌های اشیاء نزدما، صورتهای خارجی آنها است، پس درست است که آنها جز به‌واسطهٔ مفهومات و عنوان‌هایی که صادق برآنها هستند شناخته و دانسته نمی‌شوند، و این مفهومات، اگرچه داخل در مفهومِ مرکّبی هستند که به نام «حدّ» نامیده می‌شوند و مشتمل بر چیزی که به نام «جنس» و آنچه که به نام «فصل» نامیده می‌شوند هستند، ولی بیرون از گونهٔ وجود صوری که بدان شئی، حقیقی و یا دارای حقیقت می‌گردد می‌باشند.

و ابن‌سینا در برخی از مواضع کتاب شفا بیانی دارد که معنایش این است: فصل

حیوان، مفهوم حساس نیست، بلکه جوهر نفس او است که بدان تمام ذات و هویت و حقیقتش می‌باشد، و همین‌طور فصل‌های دیگر انواع و اجناس، اولی به‌نام فصل منطقی نامیده می‌شود و دومی فصل اشتقاقی، برای اینکه غیرِ محمولِ بر نوعِ مرکب است، و محمولِ بر آن، همان مفهومی است که از آن اخذ و اعتبار شده، و اینِ درواقع لازمی از لوازم آن است؛ و از اینجا دانسته می‌شود که وجود را اعیانی خارجی است و مفهوم عقلیِ انتزاعیِ اضافی نیست که به‌واسطهٔ تکثر آنچه که بدان اضافه و نسبت داده می‌شود تکثر پیدا می‌کند، همچنان که متأخران پنداشته‌اند، و این سخن از ابن‌سینا مانند نصی و تصریحی است برآنچه که ما آن را ادعا و اثبات می‌کنیم.

۱۴
فصلی
در اقسام ممکن

ممکن تقسیم به‌آنچه که در ذات خود ممکن‌الوجود می‌باشد، و به آنچه که برای شئی ممکن‌الوجود می‌باشد می‌گردد، و هرچه که برای شئی ممکن‌الوجود می‌باشد، در ذات خود هم ممکن‌الوجود می‌باشد و عکس ندارد، برای اینکه برخی از ممکنات هستند که در نفس خود ممکن‌اند و برای شئی دیگر ممکن‌الوجود نیستند، بلکه یا واجب‌الوجود برای شئی دیگراند ـ مانند صور برای مواد و موضوعات برای اعراض ـ و یا ممتنع‌الوجود برای شئی‌اند، مانند جواهری که به نفس خودشان قائم‌اند.

سپس (گوییم:) آنچه که در ذات خود ممکن‌الوجود است، یا این است که امکان وجودش در فیضانش (صدور) از علتش کافی است، و یا اینکه کافی نیست.

تحقیق و اثبات این سخن نیاز به مقدمه‌ای دارد و آن اینکه: تمامی ممکنات مستند به سببی هستند که به‌ذات خودش واجب‌الوجود است و او از تمام وجوه و حیثیات واجب است، و ما این را بیان داشته‌ایم، پس هرچه که این‌گونه است، محال است که صدور برخی از اشیاء از او، بدو اختصاص داشته و برخی نداشته باشد و برخی از مستعدان به فیضان (صدور) از او، بدو اختصاص یابد و برخ دیگر اختصاص نیابد، بلکه لازم و واجب است که نسبتش به‌تمامی اشیاء مساوی و برابر بوده و فیضش عام و

فراگیر و بدون خلل و رخنه‌ای باشد، ولی برهان قائم است براینکه بعضی از ممکنات ـ در زنجیرهٔ علیّت ـ پیش از بعض دیگر پدید آمده‌اند ـ پیش بودن بالذات ـ و نیز مشاهده می‌کنیم که برخی از حادثات و پدیده‌های نو بر برخ دیگر در زنجیرهٔ متعاقبات پیشی دارند ـ پیش بودن زمانی ـ .

بنابراین گوییم: این اختلاف در افاضه و صدور، از جانب واجب‌الوجود بالذات نیست، بلکه به‌واسطهٔ اختلاف امکانات ذاتی در ماهیات، و امکانات استعدادی در قوابل است [1]، پس تمام ممکنات در اینکه در نفس و ماهیاتشان دارای امکان‌اند مشترک‌اند، پس اگر این امکان در فیضان و ریزش وجود برآنها از واجب‌الوجود کافی است، لازم است که به‌گونهٔ «ابداع» بدون تخصیص به‌زمانی غیرزمان دیگر موجود باشند، و با این‌همه جایز است که امکانات آنها به اولویت و سزاواری و اقدمیّت و پیش‌بودن و اشدیّت و قوی بودن متفاوت باشد، برای اینکه امکان عقل دوم مانند امکان عقل اول نیست، زیرا وجودش برعقل دوم ممتنع است، پس درواقع امکانش برای وجود ـ مطلقا ـ در امکانش برای وجودی که بعد از عقل اول است تحصل می‌یابد، همچنان که امکان عقل اول باقیاس، به‌وجودی است که بعد از وجودِ واجب می‌باشد، و همین‌طور قیاس در دیگر مبدعات، و به‌زودی مشروح این مطلب گفته خواهد شد، و اگر مانند این امکانات، کافی در فیضان نباشد، بلکه با این شرط ناگزیر از شرط‌های دیگری که زاید براصل ماهیت‌اند می‌باشد تا آماده و مستعد وجود گردد.

پس چنین ممکنی را دوقسم از امکان است: یکی از آن‌دو، ذاتی ماهیت است، و آن بودنش است به‌حسب ماهیت به‌حالی که از فرض وجودش و از فرض عدمش محالی لازم نیاید، و دیگری استعدادی است و آن هم همین معنی را باقیاس به‌گونه‌ای خاص از وجودش دارد، و این جز نزد اجتماع شرطها و برخاستن مانع‌ها حصول نمی‌یابد، پس آنچه که گفته‌اند: این معنی دیگری از امکان است، درست نمی‌باشد، آری! این‌دو، به‌واسطه موضوع مختلف‌اند و این مطلب را در مباحث قوه و فعل به‌زودی خواهی دانست.

سپس بدان که این شرایط ناگزیر باید بر وجود این ممکن پیشی داشته باشند ـ پیش

۱. ذاتی در زنجیرهٔ طولی است و استعدادی در عرضی. «سبزواری»

بودن زمانی ـ وگرنه حادث، حادث نخواهد بود، و این خلف (خلاف فرض) است، پس برای حصول این استعداد، ناگزیر از حوادث و پدیده‌هایی پیشین است که منتهی به هیچ حدّومرزی نمی‌شوند، و نیز ناگزیر از امری هستند که ازجهت ذات و هویت متجدد و نوشونده باشد [۱]، یعنی حدوث و انقضایش از صفات ذاتی آن باشد، و با این‌همه ناگزیر از محلی برای این حوادث و پدیده‌های جدید است تا به‌سبب آن (محل) قبولش نسبت به‌آنچه که بعد از آن حادث شده و پدید می‌آید تمام گردد، و این همان ماده است.

۱. این چیزی است که مترتب بر آن است و از آن حرکت جوهری لازم می‌آید، و این امر متجدد بالذات عبارت از صورت است، و به‌وجهی «آنِ سیال» و همان ملاک تجدّدات و تغیّرات در جهان آخرت است. «نوری»

فهـــارس

فهرست آیات

فهرست احادیث

فهرست اعلام و اصطلاحات